Πρωτοπρεσβυτέρου
Γεωργίου Δ. Μεταλληνού

ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ

ΤΟΜΕΣ ΣΤΗΝ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΤΟΥ ΝΕΩΤΕΡΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ

Ἐκδόσεις Δόμος

Πρωτοπρεσβυτέρου
Γεωργίου Δ. Μεταλληνοῦ
Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση

Πρώτη ἔκδοση, Ἀθήνα 1986
Ἐπανεκδόσεις: 1989, 1994, 1998
Παροῦσα ἐπανέκδοση, Ἀθήνα 2001

ISBN 960-7217-04-7

Στοιχειοθεσία καὶ ἐκτύπωση:
Τυπογραφικὸ ἐργαστήρι «Δόμος»

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΟΜΟΣ
Μαυρομιχάλη 16, 106 80 Ἀθήνα, Τηλ. 360 55 32, Fax 36 37 304
Καστριτσίου 10, 546 23 Θεσσαλονίκη, Τηλ. 240 431, Fax 287 622

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ
ΠΡΟΧΟΡΟΣ Α.Ε., Σταδίου 44, 105 59 Ἀθήνα
Τηλ. 32 15 561, Fax 32 19 757

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΠΡΟΛΟΓΙΣΜΑ

1. Μιὰ σειρὰ Προσώπων, μὲ εὐρύτατη ἀκτινοβολία στὴν ἐποχή τους, καὶ Γεγονότων-σταθμῶν στὴν πορεία μας ὡς Ἑλλήνων προσεγγίζονται κριτικὰ στὶς σελίδες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Ἐκ πρώτης ὄψεως πρόκειται γιὰ θέματα αὐτοτελῆ καὶ ἀσύνδετα μεταξύ τους. Καὶ εἶναι, πράγματι, Μελετήματα, ποὺ ἀπὸ διάφορες ἀφορμὲς γράφθηκαν —ἢ καὶ ξαναγράφθηκαν— στὰ τελευταῖα χρόνια. Ὅλα τους ὅμως ἐντάσσονται σὲ μιὰ εὐρύτερη θεματικὴ ἑνότητα, ποὺ ἐπιτρέπει τὴ συναγωγή τους κάτω ἀπὸ ἕναν ἑνιαῖο τίτλο. Σχετίζονται μὲ μιὰ προσπάθεια διερεύνησης τῆς πνευματικῆς παράδοσης τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ καὶ τῆς ἱστορικῆς του ἀνέλιξης στοὺς τελευταίους κρίσιμους αἰῶνες. Δὲν εἶναι, ἔτσι, ἀπὸ μιὰ ἄποψη, συστηματικὴ ἀνάπτυξη τοῦ θέματος τοῦ τίτλου, εἶναι ὅμως ὁπωσδήποτε μιὰ σφαιρική, παρὰ τὴν ἀποσπασματικότητά της, προσέγγισή του στὰ ὅρια, ποὺ διαγράφει καὶ ἐπιτρέπει ἡ εἰδικὴ προοπτικὴ κάθε Κειμένου.

Οἱ Μελέτες 1, 2, 6 καὶ 11 εἶναι Ἀνακοινώσεις (ἀνέκδοτες ἐκτὸς ἀπὸ τὴν 6) σὲ ἐπιστημονικὰ Συνέδρια, γραμμένες ὅλες στὸ β΄ μισὸ τοῦ 1984 καὶ ξαναδουλεμένες πρὶν ἀπὸ τὴ δημοσίευσή τους. Τὰ Κείμενα 3 καὶ 7 εἶναι δημοσιευμένες Διαλέξεις-Μαθήματα, ποὺ ἀναδημοσιεύονται ἀναθεωρημένες καὶ σὲ ἀρκετὰ σημεῖα συμπληρωμένες. Δημοσιευμένα εἶναι καὶ τὰ θέματα 4, 5, 9 καὶ 10, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ ἔχουν δεχθεῖ κάποια ἐπεξεργασία. Ὁ ἀριθμὸς 8, τέλος, εἶναι ἡ Εἰσαγωγὴ μιᾶς πρόσφατης ἔρευνάς μας γιὰ τὸ Ἑλλαδικὸ Αὐτοκέφαλο, ποὺ μεταφέρθηκε ἐδῶ βελτιωμένη, γιατὶ δένει μὲ τὴν ὑπόλοιπη

θεματικὴ σὰν ἕνας κρίκος σὲ μιὰ ἑνιαία ἐξελικτικὴ διαδικασία.

Ὅλα τὰ θέματα, ποὺ συνάχθηκαν ἐδῶ, καλύπτουν μιὰ χρονικὴ ἔκταση τριῶν περίπου αἰώνων, ἀπὸ τὸν Θεόφιλο Κορυδαλλέα μέχρι τὸν Θεόφιλο Καΐρη καὶ τὸν Μακράκη, περίοδο κρισιμότατη, ὅπως εἴπαμε ἤδη, γιατὶ μέσα σ' αὐτὴν συντελεῖται ἡ πνευματικὴ καὶ πολιτικὴ ἀναγεννητικὴ πορεία τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἀλλὰ καὶ ἡ διαμόρφωση τῆς σημερινῆς ταυτότητάς του. Πρόσωπα καὶ Γεγονότα, ποὺ ἀναλύονται ἐδῶ, δὲν εἶναι παρὰ ὁρόσημα αὐτῆς τῆς πορείας, δειγματοληπτικὰ ἐκθέματα τοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ρυθμῶν της.

2. Ἡ μελέτη τῆς Μεταβυζαντινῆς περιόδου τῆς ἱστορίας μας εἶναι ἰδιαίτερα διδακτικὴ καὶ γι' αὐτὸ ἀπόλυτα ἀναγκαία. Ἔχει πολὺ ὀρθὰ λεχθεῖ ἀπὸ τὸν ἀείμνηστο Ε. Παπανοῦτσο, ὅτι συχνὰ ἐμεῖς οἱ σύγχρονοι Ἕλληνες πάσχουμε ἀπὸ ἕνα εἶδος πρεσβυωπίας. Στρέφουμε τὰ μάτια συνεχῶς πρὸς τὴν ἀπόμακρη ἀρχαιότητα καὶ πορευόμασθε σὰν νὰ μὴ βλέπουμε καθόλου τὸ ἐγγύτερο παρελθόν μας, τὴν Τουρκοκρατία καὶ Ἑνετοκρατία, ἀκόμη καὶ αὐτὸ τὸ χιλιόχρονο Βυζάντιο/Ρωμανία. Μιλοῦμε ἐξάλλου συνεχῶς γιὰ «τὸ σκοτάδι τῆς Δουλείας» καὶ σὲ ὅσα ἀφοροῦν τὴν περίοδο αὐτὴ τὸ ἐνδιαφέρον μας μετατοπίζεται στὴ Δύση καὶ τὰ «φῶτα» της. Ὅτι τὴν τάση αὐτὴ ἰσχυροποίησε καὶ κατοχύρωσε ἰδεολογικὰ ὁ Α. Κοραής, μὲ τὴ γιββωνικὴ καὶ βολταιρικὴ ἀντίληψή του γιὰ τὸ Βυζάντιο/Ρωμανία καὶ τὴ συνέχειά μας στὴ Δουλεία, εἶναι περιττὸ νὰ ἀναπτυχθεῖ ἐδῶ ἰδιαίτερα. Τὸ μόνο, ποὺ πρέπει νὰ ποῦμε, εἶναι ὅτι ἡ στάση αὐτὴ ἀνταποκρίθηκε σὲ συγκεκριμένα σχέδια τῆς Εὐρώπης γιὰ τὴν τύχη τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ ὅλης τῆς Ρωμαίικης Ἀνατολῆς. Μέσα στὸ εὐρύτερο σχέδιο τῆς Φραγκοσύνης

γιὰ τὴ διάλυση τῆς συνεχιζόμενης καὶ στὴν 'Οθωμανικὴ Αὐτοκρατορία Ρωμανίας/Βυζαντίου, ὄχι μόνο ὡς πραγματικότητας, ἀλλὰ καὶ ὡς ἱστορικῆς ἀκόμη μνήμης, ὁ 'Ελληνισμὸς ἔπρεπε νὰ στραφεῖ ἀποκλειστικὰ στὴν ἀρχαιότητα, ὀβελίζοντας ὁριστικὰ ἀπὸ τὴν ἱστορική του συνείδηση τὸ κοντινὸ παρελθόν του. 'Η ρομαντικὴ αὐτὴ στροφὴ —στὴν 'Ελλάδα περίεργα ὁ διαφωτισμὸς συνδυάσθηκε μὲ τὸν ρομαντισμὸ καὶ τὴν ἀρχαιολατρία— μᾶς ἔμαθε νὰ ἀναζητοῦμε τοὺς Δασκάλους καὶ Φωτιστές μας στοὺς ἀρχαίους ἢ τουλάχιστο στοὺς Εὐρωπαίους, πού, σύμφωνα μὲ τὰ ὅσα μᾶς δίδαξαν ὁ Κοραὴς καὶ ὁ κύκλος του, ἦταν οἱ ἄμεσοι κληρονόμοι καὶ συνεχιστὲς τῆς σοφίας τῶν προγόνων μας. Τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν νὰ παραθεωρεῖται τὸ ἐγγύτερο παρελθόν μας καὶ νὰ περιφρονεῖται. Μοιάζαμε σὰν νὰ ἀρνούμασθε τὸν Πατέρα μας καὶ νὰ ἀναζητοῦμε τὴν ταυτότητά μας ἀποκλειστικὰ στὸν Παππού μας. Σὰν νὰ μὴν εἴχαμε Πατέρες, ἀλλὰ μόνο μακρινοὺς Προγόνους.

'Η σπουδὴ ὅμως τῆς περιόδου τῆς Δουλείας (Τουρκοκρατίας καὶ 'Ενετοκρατίας) εἶναι —καὶ ἀποδεικνύεται συνεχῶς— ἰδιαίτερα σημαντική. Καὶ εἶναι ἀληθινὴ εὐλογία, ὅτι στὰ τελευταῖα χρόνια ὄχι μόνο ἡ profan ἱστορικὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ καὶ ἡ 'Ελλαδικὴ Θεολογία, ποὺ γιὰ πολὺ εἶχε μείνει σχεδὸν ἀποκλειστικὰ ἀγγιστρωμένη στὴν ἀρχαιότητα, μελετᾶ σήμερα καὶ ἐρευνᾶ τοὺς τελευταίους αἰῶνες μὲ αὐξανόμενο συνεχῶς ἐνδιαφέρον. Τὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς στροφῆς ἀποδεικνύονται πολλαπλὰ ὠφέλιμα. Βεβαιωνόμασθε γιὰ τὴ διάρκεια καὶ συνέχειά μας, ὄχι μόνο τὴν ἐθνικὴ-συνειδησιακή, ἀλλὰ καὶ τὴν πνευματική. Παράλληλα δέ, ὁδηγούμεθα καὶ σὲ μιὰ σημαντικὴ διαπίστωση. Ἂν ἡ 'Ελλάδα μὲ τὴν ἀρχαία μορφή της ἔχει φαινομενικὰ κάποια συγγένεια μὲ τὴν Νεώτερη Εὐρώπη —γιατὶ στὸ βάθος καμιὰ σύμπτωση

δὲν εἶναι μετρητή— ἡ Ἑλλάδα, ὅπως διαμορφώθηκε μέσα στὴν ἑλληνορθόδοξη Ρωμανία, εἶναι ἀπέναντι στὴν (ὑπόλοιπη) Εὐρώπη ὄχι μόνο «μοναχική» καὶ «ἀνάδελφη», κατὰ τὶς πρόσφατες διακριβώσεις δύο Προέδρων μας, ἀλλὰ καὶ «μοναδική». Γιατὶ ἐνσάρκωσε ἕνα πολιτισμό, ποὺ εἶχε μιὰν ἀλλιώτικη πορεία ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ τῆς Εὐρώπης, τοῦ φεουδαλισμοῦ, τῆς δουλοπαροικίας καὶ ἀποικιοκρατίας καὶ ὅλων τῶν μεταγενέστερων ὑποκαταστάτων τους. Καὶ ἴσως εἶναι γι' αὐτό, ποὺ ἐπιδιώκεται ἀπὸ μερικοὺς ἡ λήθη τοῦ ἐγγύτερου παρελθόντος μας, ἢ —ὅταν τοῦτο εἶναι ἀδύνατο— ἡ ἀποσύνδεσή του ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη-πατερικὴ παράδοση. Γιατὶ τότε εὔκολα «ἀνακαλύπτεται» ἡ ταύτισή μας μὲ τὴν (ὑπόλοιπη) Εὐρώπη, πολιτιστικὰ καὶ πνευματικά.

Ὅταν καὶ ὅπου ὅμως συνειδητοποιεῖται ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ πολιτισμοῦ μας, ἀπαλλασσόμασθε αὐτόματα ἀπὸ τὴν «πνευματικὴ ξενηλασία» —τὴν καταφυγὴ στοὺς Ξένους— καὶ τὴν «πατροκτονία» —τὸ θάψιμο τῶν Πατέρων μας. Τότε βλέπουμε καθαρά, ὅτι ἡ δίψα γιὰ τὴν παιδεία καὶ ἡ πνευματικὴ δημιουργία δὲν ἔσβησαν ποτὲ στὸ χῶρο μας, ἔστω καὶ ἂν ἔλειπαν τὰ τεχνικὰ μέσα, ποὺ ἀναγκαστικὰ τὰ ἀναζητούσαμε στὴ Δύση. Στὴ Δύση ὅμως ἀποκτώνταν ἐπιστημονικὲς γνώσεις, ποὺ διοχετεύονταν στὴν ἀνανέωση καὶ ἀξιοποίηση τοῦ δικοῦ μας προγονικοῦ πνευματικοῦ θησαυροῦ, κλασικοῦ καὶ χριστιανικοῦ. Χωρὶς φυσικὰ νὰ λείπουν, ἰδιαίτερα στὸ χῶρο τῆς Θεολογίας, καὶ οἱ αὐτοδίδακτοι μέσα στὰ πνευματικά, μὲ τὴν κύρια σημασία τοῦ ὅρου, καταφύγιά μας, τὰ Μοναστήρια, ὅπου ἡ προγονικὴ σοφία διαιωνιζόταν συντροφευμένη μὲ τὴν ἡσυχαστικὴ παράδοση. Τὸ πλῆθος τῶν Λογίων μας στὴ Δουλεία, ποὺ μᾶς ἀποκάλυψαν συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Γ. Ζαβίρας, ὁ Κ. Σάθας κ.ἄ., ἀφήνει νὰ φανεῖ ὄχι μόνο φῶς στὸ σκοτάδι, ἀλλὰ καὶ ἡ ὕπαρξη

πνευματικῶν ἀναστημάτων, ἐφάμιλλων τῶν ἀρχαιοτέρων καὶ σεβαστῶν καὶ σ' αὐτὴ τὴν «φωτισμένη Εὐρώπη» (π.χ. ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις). Ὅλα αὐτὰ εἶναι ἱκανὰ νὰ ἀπελάσουν τὴν ἐπαρχιωτικὴ μειονεξία μας.

Ἀλλὰ καὶ στὸ χῶρο τῆς Θεολογίας, μὲ τὴ συνέχεια τῆς ἡσυχαστικῆς παράδοσης, ὅπως ἀπέδειξε ἔμπρακτα ἡ περίπτωση τῶν Κολυβάδων, ἡ πορεία μας παρέμεινε πατερικὴ καὶ αὐθεντικὴ καὶ μέσα στὴ Δουλεία, ὄχι μόνο σὲ μεγάλη ἔκταση, ἀλλὰ καὶ σ' ἕνα ἐπίπεδο —καὶ ἀπὸ «ἐπιστημονικῆς πλευρᾶς»— ἀνώτερο ὁπωσδήποτε ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα, ὅταν θεμελιώθηκε μιὰ ἀκαδημαϊκὴ θεολογικὴ ἐπιστήμη, ποὺ ζοῦσε μὲ μόνιμο τὸ σύμπλεγμα κατωτερότητας ἀπέναντι στὴ Δύση καὶ γι' αὐτὸ θεωροῦσε καθῆκον της νὰ συμβουλεύεται συνεχῶς (σὲ μερικὲς περιπτώσεις καὶ νὰ «ἀντιγράφει») τοὺς Εὐρωπαίους, γιὰ νὰ φανεῖ ἐπιστημονικὴ καὶ σύγχρονη. Ἂν μάλιστα γιὰ τὴ Φιλοσοφία ἰσχύει ὁ λόγος, ὅτι ἀπὸ τὸν Πλήθωνα καὶ ἐδῶ «δὲν πραγματοποιήθηκε κανένα καινούριο πνευματικὸ ξεκίνημα» (G.P. Henderson), γιὰ τὴ Θεολογία μας, ὡς πάλαισμα σωτηρίας καὶ ἔκφραση πνευματικῶν ἐμπειριῶν, ὑπάρχει στὴ Δουλεία συνέχεια καὶ διαρκὴς ἄνθιση.

3. Ἡ στάση μας ἀπέναντι στὰ ἐρευνόμενα ἐδῶ Πρόσωπα καὶ Γεγονότα εἶναι κριτική, δηλαδὴ ὑπεύθυνη. Δὲν εἶναι μιὰ ἔρευνα ψυχρὴ καὶ ἀπρόσωπη, ἀλλὰ ἐκφράζει καὶ τὴν προσωπική μας συμμετοχή, τὸ πάθος καὶ τὴν ἀγωνία μας, γιὰ μιὰ περίοδο, κατὰ τὴν ὁποία συντελοῦνται πολλά, καὶ στὴν ὁποία κυοφορεῖται τὸ σήμερά μας μὲ ὅλο τὸν περίπλοκο προβληματισμό του, τὶς ὀδύνες καὶ τὰ ἀδιέξοδά μας. Ἡ κριτικὴ θεώρηση πάντως δὲν σημαίνει, ὡς πρὸς τὰ Πρόσωπα, χωρὶς ἄλλο καὶ ἀπόρριψη. Καὶ ὅταν ἀκόμη διαπιστώνονται ὀδυνηρὲς ἀποκλίσεις ἀπὸ τὴν

ἑνιαία γραμμὴ τῆς μακραίωνης παράδοσής μας, ὁ ἱστορικὸς εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐπιμείνει ἀταλάντευτα στὴν ἑρμηνεία τῶν νοοτροπιῶν καὶ συμπεριφορῶν τῶν συγκεκριμένων Προσώπων καὶ στὴν ἐπισήμανση τῆς γενετικῆς διασύνδεσης τῶν γεγονότων. Τὰ Πρόσωπα, ποὺ μελετῶνται ἐδῶ, δὲν εἶναι παρὰ μάρτυρες ἑνὸς ἐσωτερικοῦ διχασμοῦ, ποὺ κουβαλοῦμε ἀπὸ αἰῶνες μέσα μας ὡς ἐνδημικὴ νόσο. Ἀπὸ τὴ μιὰ στέκεται ἡ ἁγιοπατερικὴ παράδοση, ἡ παράδοση τῆς Ἑλληνορθόδοξης Ρωμηοσύνης, θεανθρωποκεντρικὴ καὶ νηπτική, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μιὰ «ἑλληνίζουσα» παραπαράδοση, ἀνθρωποκεντρική, ποὺ σὲ κάποια στιγμὴ συναντᾶται μὲ τὴν ὁμότροπή της Δύση καὶ συμπίπτει μαζί της. Τὰ Πρόσωπα αὐτὰ διαλέχθηκαν μὲ τὴν Εὐρώπη καὶ τὰ φῶτα της, τὸ καθένα μὲ τὸν δικό του τρόπο καὶ ἀνάλογα μὲ τὶς πνευματικές του προϋποθέσεις.

Παρακολουθοῦμε, ἔτσι, μιὰ συνεχιζόμενη ἀλλοτριωτικὴ πορεία, παρέκκλιση ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἀποτέλεσε γιὰ σειρὰ αἰώνων τὴν οὐσία μας ὡς ἑλληνορθοδόξων Ρωμηῶν. Ὅπως παρατήρησε καὶ ὁ Κ.Θ. Δημαρᾶς, «ἡ Ἀνατολὴ καὶ ἡ Δύση σμίγουν [τὴν περίοδο αὐτὴ] ἐπάνω στὰ ἑλληνικὰ ἐδάφη, ποὺ γίνονται ἔτσι ἕνα σταυροδρόμι, ὅπου ἀδιάκοπα συγκρούονται δύο πρωταρχικὲς μορφὲς πολιτισμοῦ». Τὰ Πρόσωπα ποὺ ἀναδύονται στὶς σελίδες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, εἶναι ἀπὸ τοὺς πρωταγωνιστὲς αὐτῆς τῆς πνευματικῆς διελκυστίνδας, χωρὶς ὅμως νὰ φέρουν καὶ ὅλο τὸ βάρος τῆς εὐθύνης γιὰ τὶς συνέπειες. Τὸ βάρος τὸ σηκώνουν κυρίως οἱ καιροί τους, οἱ συγκυρίες, οἱ περιστάσεις. Γεννήθηκαν καὶ αὐξήθηκαν σὲ κάποιο κλίμα καὶ ὑπῆρξαν παιδιά του, ποὺ παλεύουν νὰ βροῦν τὸ δρόμο τους. Γιὰ τὴν ὅλη πορεία τους σημασία ἔχει τὸ ποῦ ζυμώθηκε ἡ συνείδησή τους, τόσο μέσα στὴν Ἑλλάδα, ὅσο καὶ στὸ Ἐξωτερικό. Ποιὲς ἐπιρροὲς δέχθηκαν καὶ

ποιὰ ἐσωτερικὴ δύναμη ἀντίδρασης διέθεταν. Γιατὶ ἡ δύναμη ἀντίδρασής τους —ἡ πνευματική τους, θὰ λέγαμε, ἀνοσοποιητικὴ δύναμη— ἦταν ἄμεσα συναρτημένη ἀπὸ τὴν ἐσωτερική τους σχέση μὲ τὶς ρίζες, ποὺ μόνο μέσα σὲ πλαίσια ἐκκλησιαστικὰ (π.χ. Μοναστήρια) ἦταν τὴν περίοδο αὐτὴ ἐπιτευκτή. Γιὰ τὴ διαπροσωπικὴ αὐτὴ διαπάλη ἡ Δύση δὲν ἦταν ἡ πρώτη αἰτία, ἀλλ' ὁ ἐνισχυτὴς καὶ καταλύτης τῆς ἀντίθεσης καὶ τελικὰ τῆς ἀλλοτρίωσης.

Βέβαια ὁ διάλογος τοῦ 'Ελληνισμοῦ μὲ τὸν γύρω του κόσμο δὲν ἀποκλείσθηκε καὶ οὔτε εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποκλεισθεῖ ποτέ. Εὔστοχα, ἀναφερόμενος στὸ θέμα αὐτό, παρατηρεῖ ὁ Κ. Δημαρᾶς: «Οἱ λαοί, ὅπως κάθε ὀργανισμός, ἀφομοιώνουν ὅσο εἶναι ζωντανοί, καὶ ἀφομοιώνουν τόσο περισσότερο καὶ τόσο καλύτερα, ὅσο πιὸ ζωντανοὶ εἶναι. 'Η ἐλάττωση τῆς ἀφομοίωσης ἐκφράζει βιολογικὴ πτώση τοῦ ὀργανισμοῦ. Μόνο οἱ νεκροὶ ὀργανισμοὶ παύουν νὰ ἀφομοιώνουν. 'Η πνευματικὴ αὐτάρκεια εἶναι ἕνας μύθος». Αὐτὴ τὴν προσληπτικὴ καὶ ἀφομοιωτική δύναμή του διατηρεῖ πάντα ὁ 'Ελληνισμὸς καὶ τὴν πραγματώνει ἀδιάκοπα στὴν ἱστορική του πορεία. Τὸ βασικὸ προτέρημά του ὅμως, πού, ἂν χαθεῖ, ὁδηγεῖ στὴν ἀλλοίωση τῆς οὐσίας του, εἶναι ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖο προσλαμβάνει καὶ ἀφομοιώνει. Καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ δύναμη νὰ διακρίνει τὸ ὁμοιογενὲς καὶ ὁμοούσιό του ἀπὸ τὸ ἀλλότριο καὶ ἀναιρετικὸ τῆς οὐσίας του. Αὐτὴ ἡ ἀξιωματικὴ ἀρχὴ θὰ διαφοροποιεῖ ριζικὰ συνεχῶς τὸν 'Ελληνισμό, ποὺ ξέρει νὰ ἐπιλέγει, ἀπὸ τὸν Γραικυλισμό, ποὺ δέχεται ἀνεξέλεγκτα τὰ πάντα, χωρὶς ἐπίγνωση τῆς οὐσίας του. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκριβῶς ἐντοπίζεται ἡ εὐθύνη μεγάλων κατὰ τὰ ἄλλα Διδασκάλων τοῦ Γένους (ὅπως ὁ Κορυδαλλέας, ὁ Κοραῆς ἢ ὁ Καΐρης), ἀνεξάρ-

τητα ἀπὸ τὴν ἐνσυνείδητη ἢ μὴ μετοχή τους στὴν ἀλλοτρίωσή μας.

Εἶναι γεγονός, ὅτι τὸ βάρος στὴν ἔρευνά μας πέφτει περισσότερο στὴν παθολογία. Εἶναι μιὰ ἰδιοτυπία τοῦ συγγραφέα, ποὺ πιστεύει ὅτι ἡ ὑγεία φαίνεται πιὸ καλὰ μέσα ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τῆς ἀρρώστιας, ἡ ὀρθοδοξία μέσα ἀπὸ τὴν αἱρετικὴ ἀπόκλιση καὶ ὅτι ἀπὸ τὰ ἀντίθετά της γνωρίζεται περισσότερο ἡ Ἀλήθεια. Ἄλλωστε, αὐτὸ εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση καὶ τὸ ἄμεσο δεῖγμα τῆς προσωπικῆς ἀγωνίας γιὰ μιὰ συνεχιζόμενη παρέκκλιση, ποὺ αἰῶνες τώρα διακυβεύει τὴν ταυτότητά μας.

4. Ἡ διάταξη τῶν μελετημάτων μας στοχεύει στὴν κατάδειξη αὐτῆς τῆς διαπάλης, ἀνάμεσα στὴν παράδοση καὶ τὴν ἀλλοτρίωση. Ἀρχίζουμε μὲ τὴν παράλληλη συμπόρευση πατερικῆς θεολογήσεως καὶ φιλοσοφικοῦ διανοητικισμοῦ (Εὐγένιος Αἰτωλὸς - Κορυδαλλέας), ποὺ τεκμηριώνει τὴν συνέχεια τοῦ ἐγγενοῦς διχασμοῦ τῆς πνευματικῆς παράδοσής μας, ὁ ὁποῖος ἀρχίζει ἤδη στοὺς πρώτους χριστιανικοὺς αἰῶνες μὲ τὴν ἐμφάνιση τοῦ Γνωστικισμοῦ καὶ τῶν ἄλλων αἱρέσεων. Συνεχίζουμε μὲ μιὰ προσπάθεια διάσωσης τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης στὴν ἐνετοκρατούμενη Ἑπτάνησο καὶ ἀντιδιαστολὴ τῆς Ὀρθοδοξίας ἀπὸ τὴ δυτικὴ αἱρετικὴ πλάνη, μὲ παράλληλη (πατερικὴ) κατάφαση τῆς (δυτικῆς) ἐπιστήμης (Δαμοδός). Ὁ ἀγώνας γιὰ ἑνότητα μέσα στὴν παράδοση καὶ πνευματικὴ ἰσχυροποίηση τῆς ὑπόδουλης Ρωμηοσύνης, στὰ ἑλλαδικὰ πλαίσια, φαίνεται στὸ πρόσωπο τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ. Ἡ Ἁγία Γραφὴ στὰ ὅρια τοῦ ρωμαίικου διαφωτισμοῦ καὶ τῆς ἑτερόδοξης προπαγάνδας, θὰ μποροῦσε νὰ τιτλοφορηθεῖ τὸ μελέτημα γιὰ τὶς Νεοελλην[illegible]ς Μεταφράσεις της. Ἡ σύγκρουση πατερικῆς παράδοσης καὶ δυτικότροπου διαφωτισμοῦ διαλευ-

καίνεται μὲ τὶς ἀναφορὲς στὸν Κοραὴ ἢ τὸν Καΐρη. Τὰ ὑπόλοιπα θέματα, τέλος, ἐπιδιώκουν νὰ δείξουν, μέσα ἀπὸ τὶς ἐνδοελλαδικὲς ἐξελίξεις, τὴν πορεία τῆς ἀλλοτρίωσής μας καὶ τοὺς παράγοντες, ποὺ τὴν κάνουν κοινωνικὴ πράξη.

5. Θὰ θέλαμε ὅμως ἰδιαίτερα νὰ βεβαιώσουμε τὸν ἀναγνώστη, ὅτι ὁ λόγος —θρῆνος ἂν θέλουμε— γιὰ τὴν ἀλλοτρίωση δὲν ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴν ἀπόγνωση, ἀλλὰ στὴν ἐλπίδα. Γιατὶ καὶ τὸ γεγονός, ὅτι δὲν σιγᾷ οὔτε στιγμὴ σήμερα ὁ λόγος αὐτός, ἀλλ' ἀκούεται ἀπὸ πολλὰ στόματα στοὺς καιρούς μας, εἶναι μιὰ ἀδιάψευστη ἀπόδειξη, ὅτι ἡ μνήμη τῆς παράδοσης δὲν ἔσβησε, ὅπως δὲν ἔσβησε —καὶ οὔτε θὰ σβήσει— καὶ ἡ ἐνσάρκωσή της, μὲ τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ, ἔστω καὶ ἂν περιορίζεται στοὺς λίγους, τοὺς πατερικὰ 'Ορθοδόξους Ρωμηοὺς τῆς ἐποχῆς μας.

Ἂν κυριαρχεῖ κάπου κάποιος θρῆνος, αὐτὸς δὲν εἶναι γιὰ κάποιον «ἀπολεσθέντα παράδεισο», ἀλλὰ γιὰ τὴν τύφλωση κάποιων ἀπὸ μᾶς, ποὺ μᾶς κάνει δυσδιάκριτο τὸν «ὑπαρκτὸ» παράδεισο, μολονότι τὸν κουβαλοῦμε στὴν ἱστορική μας σάρκα, καὶ ψηλαφητὰ ἀναζητοῦμε ἄλλους παραδείσους, σ' 'Ανατολὴ καὶ Δύση, πάντα ἀνυποψίαστοι γιὰ τὸ θεϊκὸ κάλλος τῆς παράδοσής μας.

6. Στὸ σημεῖο ὅμως αὐτὸ ἀνακύπτει ἡ προσωπικὴ ἀνάγκη τοῦ συγγραφέα νὰ καταφύγει στὴν ἀπολογία. Ὅπως συμβαίνει συνήθως, διατρέχει καὶ αὐτὸς τὸν κίνδυνο νὰ καταταχθεῖ ἀπὸ μερικοὺς σὲ κάποια παράταξη ἢ ὁμάδα. Εἶναι ἡ συνηθισμένη εὔκολη λύση, γιατὶ μᾶς βοηθεῖ νὰ ξεμπλέκουμε γρήγορα μὲ τοὺς προβληματισμούς μας. Μὲ βάση τὴν προσωπική μας κρίση τοποθετοῦμε τὰ Πρόσωπα καὶ τελειώνουμε ἔτσι μιὰ γιὰ πάντα

μαζί τους. Οἱ τοποθετήσεις μας εἶναι πάντα ἀντιθετικές: δεξιοὶ-ἀριστεροί, προοδευτικοὶ-συντηρητικοί, δυτικόφιλοι-ἀντιδυτικοί, δυτικοὶ-ἀνατολικοὶ κ.τ.ὅ.

Πρὶν ἀπὸ χρόνια γιορταζόταν στὴ Δύση τὰ 80 χρόνια κάποιου μεγάλου ζωγράφου τῆς ἐποχῆς μας. Οἱ γνωστότεροι Κριτικοὶ τῆς Τέχνης ἀνέλαβαν νὰ κάμουν τὴν ἀνάλυση τοῦ ἔργου του, γιὰ νὰ καταδειχθεῖ ἡ σημαντικὴ προσφορά του στὴν Τέχνη. Ὅταν αὐτοὶ τέλειωσαν, ζητήθηκε καὶ ἀπὸ τὸν παρόντα Καλλιτέχνη νὰ πάρει θέση στὴν κριτικὴ ποὺ τοῦ ἔγινε. Ἐκεῖνος σὲ γενικὴ κατάπληξη ἄρχισε μὲ τὰ λόγια: Ὁμολογῶ, πὼς ὅταν δημιουργοῦσα, δὲν εἶχα στὸ νοῦ μου τίποτε ἀπὸ αὐτά, ποὺ οἱ προλαλήσαντες ἔχουν δηλώσει... Θὰ θεωρηθεῖ αὐθάδεια, ἂν ἐπαναλαμβάναμε τὸ ἴδιο καὶ στὴν περίπτωσή μας;

Ὁ φαινομενικὸς ἀντιδυτικισμὸς τοῦ συγγραφέα δὲν σημαίνει, ὅτι εἶναι καὶ πραγματικὴ ἀποστροφὴ ἀπέναντι στὴν (ὁποιαδήποτε) Δύση. Δὲν σημαίνει, περισσότερο, ἄρνηση καὶ ἀπόρριψη τῆς Εὐρώπης «ἄνευ ἑτέρου», ἀφοῦ πιστεύει, πὼς ἡ συνάντηση Λαῶν καὶ πολιτισμῶν καὶ ἡ διασταύρωσή τους εἶναι ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα. Τὸ πρόβλημα γιὰ τὸν ὑπογραφόμενο δὲν εἶναι ἡ συνάντηση καὶ συνεργασία μὲ τὴν Εὐρώπη, ἀλλὰ τὸ *πῶς*, μὲ ποιὲς δηλαδὴ προϋποθέσεις καὶ μὲ ποιοὺς στόχους, συναντώμασθε μὲ τὴν Εὐρώπη καὶ τὸν ἄλλο κόσμο καὶ τί περιμένουμε ἀπὸ τὴ συνάντηση αὐτή. Ποιὰ δυνατότητα κριτικῆς ἐπιλογῆς ἔχουμε μέσα μας, ποὺ σημαίνει πόσο ξέρουμε καὶ πόσο εἴμασθε ἑνωμένοι μὲ τὶς πνευματικὲς καὶ πολιτιστικές μας ρίζες. Τελικὰ αὐτὸ σημαίνει, πόση ἀξιοπρέπεια καὶ αὐτοσεβασμὸ διαθέτουμε. Γιατὶ ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτὸ ἀρχίζει καὶ ὁ προβληματισμὸς αὐτοῦ τοῦ βιβλίου.

Περιττὸ νὰ ποῦμε, ὅτι χωρὶς τὴν ἀγάπη καὶ συνερ-

γασία τοῦ φίλτατου συναδέλφου κ. Δημήτρη Μαυρόπουλου, διευθυντῆ τῶν ἐκδόσεων «Δόμος», ἡ ἔκδοση αὐτοῦ τοῦ βιβλίου δὲν θὰ ἦταν δυνατὴ καὶ γι' αὐτὸ τοῦ ἐκφράζουμε καὶ ἀπὸ τὴ θέση αὐτὴ τὶς ἀδελφικές μας εὐχαριστίες.

Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν
20 Ὀκτωβρίου 1985 - Μνήμη τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν
Ἁγίου Γερασίμου, τοῦ Νέου Ἀσκητοῦ.

1.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΚΟΡΥΔΑΛΛΕΥΣ-ΕΥΓΕΝΙΟΣ ΑΙΤΩΛΟΣ

Παραδόσεις ἀλληλοσυμπληρούμενες ἢ ἀλληλο-αποκλειόμενες;

α) Θ. Κορυδαλλεὺς

Γεννήθηκε στὴν Ἀθήνα τὸ 1570. Τὸ οἰκογενειακό του ὄνομα ἦταν *Σκορδαλός*, τὸ ἄλλαξε ὅμως ὁ ἴδιος, γιὰ νὰ τὸ ἐξαρχαΐσει. Ἔμαθε τὰ πρῶτα γράμματα στὴν Ἀθήνα, γιὰ νὰ φοιτήσει μετὰ στὸ Ἑλληνοκαθολικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης «Ἅγιος Ἀθανάσιος». Κατόπιν σπούδασε Φιλοσοφία καὶ Ἰατρικὴ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας. Τὸ 1609 ἔγινε δάσκαλος στὴν Ἑλληνικὴ Κοινοτικὴ Σχολὴ τῆς Βενετίας, ὅπου ἔμεινε μέχρι τὸ 1613. Τὸ ἔτος αὐτὸ ἢ τὸ ἑπόμενο ἐπέστρεψε στὴν Ἀθήνα, ὅπου δίδαξε Φιλοσοφία καὶ Ἀστρονομία. Ἡ διδακτική του δραστηριότητα συνεχίστηκε στὴν Κεφαλληνία (1620) καὶ στὴ Ζάκυνθο (1621), ὅπου παράλληλα μὲ τὴ διδασκαλία τῆς Φιλοσοφίας ἄσκησε καὶ τὸ ἰατρικὸ ἐπάγγελμα. Στὴ Ζάκυνθο ἔγινε μοναχὸς καὶ χειροτονήθηκε πρεσβύτερος μὲ τὸ ὄνομα Θεοδόσιος. Γρήγορα ὅμως ἀπέβαλε τὸ σχῆμα καὶ ἔγινε λαϊκός. Γύρω στὰ 1625 τὸν κάλεσε ὁ Πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τοῦ ἀνέθεσε τὴ διεύθυνση τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Τὴ θέση αὐτὴ κράτησε μέχρι τὸ 1640, ὅταν χειροτονήθηκε Μητροπολίτης Ἄρτης καὶ Ναυπάκτου. Μόνο ἕνα χρόνο ἔμεινε στὴ Μητρόπολή του, εἴτε γιατὶ δὲν ἔδειξε τὶς ἀπαιτούμενες διοικητικὲς ἱκανότητες, εἴτε γιατὶ οἱ ἀντίπαλοί του (εἶχε κατηγορηθεῖ ἤδη στὴν Κωνσταντινούπολη ἀπὸ ἀντιπάλους του γιὰ ἀθεΐα) κατόρθωσαν νὰ πείσουν τὸ Πατριαρχεῖο νὰ τὸν ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴ θέση του. Οἱ Ἀθηναῖοι, ὑπερήφανοι γιὰ τὸν ἔνδοξο πατριώτη τους, τὸν κάλεσαν στὴν Ἀθήνα καὶ τὸν περιέβαλαν μὲ μεγάλες τιμές. Στὴν Ἀθήνα συνέχισε ὁ Κορυδαλλεὺς τὴ διδασκαλία

τῆς Φιλοσοφίας καὶ συγκέντρωσε πολλοὺς μαθητές. Στὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του εἶχε μεγάλες δυσκολίες. Ἡ ἀσθένεια τῶν ματιῶν του τὸν ἔριξε σὲ βαθιὰ μελαγχολία καὶ ἔκαμε ἀκόμη δυστροπότερο τὸν πάντα δύσκολο χαρακτήρα του. Ἀπεβίωσε τὸ 1646.

Ὁ Κορυδαλλεὺς χειραγωγήθηκε στὴν Πάδοβα στὸ νέο Ἀριστοτελισμό, ἕνα πνευματικὸ κίνημα ποὺ ἀναπτύχθηκε ἐκεῖ ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 15ου αἰώνα. Ὁ νέος Ἀριστοτελισμὸς μεταφέρθηκε ἀπὸ τὸν Κορυδαλλέα στὶς ἑλληνικὲς παροικίες καὶ στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο. Ἡ ἐπίδρασή του στὴν ἑλληνικὴ παιδεία θὰ διαρκέσει ἑκατὸ χρόνια περίπου, μέχρι τὴν ἐμφάνιση τοῦ σοφοῦ κληρικοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως (1716-1806).

β) Εὐγένιος Αἰτωλὸς

Γεννήθηκε στὸ Μέγα Δένδρο τοῦ Ἀποκούρου Αἰτωλίας. Στὴ Μονὴ τοῦ Βλοχοῦ (1610-14) ἔμαθε τὰ πρῶτα γράμματα. Ἀπὸ τὸ 1614 μέχρι τὸ 1618 ἔμεινε στὴ Μονὴ τῆς Παναγίας Τροβάτου Ἀγράφων, ὅπου συνδέθηκε μὲ σπουδαίους κληρικοὺς καὶ μοναχούς, συμπλήρωσε δὲ καὶ τὴ βασικὴ σπουδή του. Τὸ 1616 χειροτονήθηκε διάκονος στὴ Μονὴ τῆς Τατάρνας. Μὲ τὸ Γέροντά του Ἀρσένιο ἔμεινε γιὰ ἕνα διάστημα (1618/9) στὸ Ἅγιο Ὄρος. Μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Ἀρσενίου ἐπιστρέφει στὸ Τροβάτο, γιὰ νὰ ἀναχωρήσει λίγο ἀργότερα γιὰ τοὺς Ἁγίους Τόπους. Στὴν Ἀλεξάνδρεια ὁ πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις χειροτόνησε τὸν Εὐγένιο πρεσβύτερο (1619), γιατὶ ἐκτίμησε τὴν παιδεία καὶ τὴν ἀρετή του. Τρία χρόνια ἔμεινε ὡς ἐφημέριος στὰ Ἱεροσόλυμα, τὸ 1622 ὅμως ξαναγύρισε στὸ Τροβάτο καὶ κατὰ τὰ ἔτη 1624-1625 σπούδασε στὴ Σχολὴ τῶν Τρικάλων. Ἀπὸ τὸ 1628 μέχρι τὸ 1629 συνέχισε τὶς σπουδές του στὴν Κεφαλληνία, κοντὰ στὸ φημισμένο κληρικὸ Παΐσιο Μεταξᾶ, καὶ κατόπιν στὴ Ζάκυνθο κοντὰ στὸν Κορυδαλλέα. Ὁ Εὐγένιος ἀφοσιώθηκε στὸ σοφὸ δάσκαλό του, ἔγινε μάλιστα «σύσσιτος καὶ ὁμωρόφιός» του, ὑπομένοντας πάντα μὲ ὑπομονή, ταπείνωση καὶ προσευχὴ τὸ δύστροπο χαρακτήρα του. Κατὰ τὰ ἔτη 1636-1639 φοίτησε στὴ Σχολὴ τῶν Πατριαρχείων τῆς Κωνσταντινούπολης μὲ διδασκάλους τὸν Κορυ-

δαλλέα καὶ γιὰ λίγο τὸν Μελέτιο Συρίγο, φανατικὸ ἀντίπαλο τοῦ πρώτου. Γιὰ ἕνα διάστημα ἐγκαταλείπει τὸν Κορυδαλλέα χάρη τοῦ Συρίγου, γιὰ νὰ ἐπιστρέψει καὶ πάλι κοντὰ στὸν πρῶτο, ὑπομένοντας τὶς ἰδιοτροπίες του μὲ τὴν ἀσκητικὴ στάση του. Ὁ θάνατος τοῦ Λουκάρεως καὶ ἡ ἀναστάτωση ποὺ ἐπακολούθησε ἔκαμαν τὸν Εὐγένιο νὰ ἐγκαταλείψει τὴν Πόλη (1639), παίρνοντας ἀπὸ τὸν πατριάρχη Παρθένιο ἔγγραφη ἀναίρεση τῆς καθαίρεσής του ἀπὸ τὸ διάδοχο τοῦ Λουκάρεως Κονταρῆ μὲ τὴν κατηγορία, ὅτι ἦταν φίλος τοῦ Κορυδαλλέα. Κατὰ τὰ ἔτη 1639-1640 διευθύνει τὴ Σχολὴ τῆς Ἄρτας, ἀπὸ τὸ 1640-1641 σχολαρχεῖ στὸ Αἰτωλικὸ καὶ μεταξὺ 1641 καὶ 1644 διδάσκει στὸ Μεσολόγγι. Ἀπὸ τὸ 1645 μέχρι τὸ 1661 ἔμεινε στὸ Καρπενήσι, διδάσκοντας στὴν ἱδρυμένη ἀπ' αὐτὸν Σχολὴ καὶ παρέχοντας στοὺς ἄπορους σπουδαστὲς δωρεὰν σπουδὴ καὶ διατροφή. Ἵδρυσε σχολεῖο γιὰ τὴν κατώτερη παιδεία καὶ ἀνακαίνισε τὸ ναὸ τῆς Ἁγίας Τριάδος, ποὺ τὸν μετέβαλε σὲ «περικαλλῆ ναόν». Τὸ 1662 ἀποσύρθηκε γιὰ ἄσκηση καὶ ἀνάπαυση στὸ μονύδριο τῆς Ἁγ. Παρασκευῆς (Γούβας), στὰ Βραγγιανὰ τῶν Ἀγράφων. Ἵδρυσε ὅμως καὶ ἐκεῖ Σχολή, στὴν ὁποία φοίτησαν πολλοὶ σπουδαστὲς καὶ στὴν ὁποία σχολάρχησε ἀπὸ τὸ 1662 μέχρι τὸ 1673. Τὸ 1674 ξαναγύρισε στὸ Καρπενήσι, γιὰ νὰ ξαναφύγει μετὰ ἕνα χρόνο, ἐπισκεπτόμενος διαδοχικὰ τὸ Μέγα Δένδρο (ὅπου ἵδρυσε ἐκκλησία), τὴ Ναύπακτο, τὸ Μεσολόγγι, τὸ Αἰτωλικό, τὸ Δραγάμεστο, τὴν Τατάρνα καὶ τέλος τὰ Βραγγιανά. Τὸ 1680 ξαναγύρισε στὸ Καρπενήσι γιὰ τρίτη φορά, ὅπου ἔμεινε ἕνα ἔτος. Τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του πέρασε στὰ Βραγγιανά. Ἀπεβίωσε τὸ 1682. Τὸ 1982 ἀνακηρύχθηκε ἐκκλησιαστικὰ Ἅγιος.

Ὁ ὅσιος Εὐγένιος ὑπῆρξε ἕνας ἀπὸ τοὺς ἀξιολογότερους κληρικοὺς καὶ λογιότατους Διδασκάλους τοῦ Γένους, ἀλλὰ καὶ μοναχὸς διαπρεπὴς καὶ πνευματικὸς πατέρας. Ἡ συμβολή του στὴν ἀναγέννηση τῆς παιδείας κατὰ τὴν Τουρκοκρατία ἦταν πολὺ μεγάλη, ἀπετέλεσε δὲ τὸ πρότυπο τοῦ συγχωριανοῦ του ἁγίου Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ, ποὺ θὰ συνεχίσει τὸ ἔργο του τὸν ἑπόμενο αἰώνα.

*
* *

«Contraria juxta se posita magis illucescunt». Ὁ Θεόφ. Κορυδαλλεὺς (1570-1646)[1] καὶ ὁ Εὐγένιος Γιαννούλης ὁ Αἰτωλὸς (1595/7-1682)[2] ὑπῆρξαν δύο μεγάλες μορφὲς τοῦ Γένους μας μὲ ἐμφανεῖς ἀντιθέσεις, τῶν ὁποίων ὅμως οἱ βίοι συναντήθηκαν γιὰ ἕνα διάστημα σὲ κοινὴ πορεία καὶ παράλληλα ἐνδιαφέροντα. Ἡ συνάντησή τους αὐτὴ ἀποκτᾶ ἰδιαίτερη σημασία, διότι συνέπεσε μὲ μιὰ κρίσιμη περίοδο τοῦ Γένους, ὅταν αὐτό, στὸ πρόσωπο τῶν πνευματικῶν ἡγετῶν του, ἐκαλεῖτο νὰ κάμει τὶς ἱστορικὲς ἐπιλογές του, γιὰ τὴ διάσωση τῆς παραδόσεως καὶ τὴ διασφάλιση τῆς συνεχείας του. Εἶναι δὲ γεγονός, ὅτι οἱ διαπροσωπικὲς σχέσεις τῶν Μεγάλων τῆς ἱστορίας σημαίνουν κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ συνάντηση προσώπων, γιατὶ σφραγίζουν ἀμετάκλητα τὴν πορεία καὶ ὅλου τοῦ περιβάλλοντός τους, σὲ ἔκταση, καθοριζόμενη ἀπὸ τὸ βεληνεκὲς τῆς πνευματικῆς τους ἀκτινοβολίας. Στὴν παρακάτω κριτικὴ ἀναφορά μας στὶς δύο αὐτὲς Μορφὲς θὰ ἐπιχειρήσουμε, στηριζόμενοι στὶς μέχρι τώρα ἔρευνες, νὰ ἀνατάμουμε τὴ σχέση τῶν δύο αὐτῶν μεγάλων Διδασκάλων τοῦ Γένους μας, ὑπὸ τὴν

1. Βλ. Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans – La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Thessalonique ²1967 (βιβλιογρ. στὶς σσ. 395-403). Νεώτερες μελέτες: G. P. Henderson, *Ἡ ἀναβίωση τοῦ Ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ (1620-1830)*, μεταφρ. Φ. Κ. Βώρου (ἀπὸ τὸ ἀγγλικὸ πρωτότυπο: *The revival of Greek Thought*, 1970), Ἀθῆναι 1977 (σσ. 23-35). Νικ. Ἐμμ. Τζιράκη, *Ἡ περὶ μετουσιώσεως (Transubstantiatio) εὐχαριστιακὴ ἔρις* (διατριβή), Ἀθῆναι 1977.

2. Βλ. Παναγ. Κ. Βλάχου, *Εὐγένιος ὁ Αἰτωλὸς καὶ τὸ φερώνυμον Ἑλληνομουσεῖον*, Ἀθῆναι 1976 (βιβλιογρ. στὶς σσ. 83-86). Τοῦ Ἰδίου, *Ὅσιος Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός*, Ἀθῆναι 1983.

ἰδιότητά των, ὡς *ἐκκλησιαστικῶν προσώπων κυρίως*, ἀποτιμῶντες τὴ διαμόρφωση τοῦ φρονήματος καὶ τὴν ἀνέλιξη τῆς πολιτείας τους.

1. Θεόφιλος, ὁ σοφὸς διδάσκαλος, καὶ Εὐγένιος, ὁ πιστὸς μαθητής, ὑπῆρξαν κατ' ἀρχὴν δύο πρόσωπα μὲ χαρακτηριολογικὰ στοιχεῖα τελείως ἀσύμπτωτα μεταξύ τους[3]. Ἐπανειλημμένα ἔχει ὑπογραμμισθεῖ ἡ διακρίβωση αὐτὴ ἀπὸ σύγχρονους καὶ μεταγενέστερους ἐρευνητὲς τοῦ βίου καὶ τῆς πολιτείας τους. «Ἀνὴρ ἀνημέρου καὶ ἀστάτου φρονήματος»[4], «ἰδιοτροπώτατος ἄνθρωπος μὲ ὄχι σαφεῖς ἐκδηλώσεις ὁμαλοῦ χαρακτῆρος»[5], «καθ' ὑπερβολὴν ὀργίλος καὶ ἐπὶ τοσοῦτον μελαγχολικὸς καὶ θυμώδης καὶ τὴν γνώμην δυσάρεστος, ὡς πολλῶν κατὰ καιροὺς αὐτῷ φοιτησάντων οὐκ ἔστιν ὅστις ἠδυνήθη μετ' αὐτοῦ ἑξαμηνιαῖον χρόνον ἀποπληρῶσαι, μᾶλλον δὲ καὶ τούτου ἐλάττονται»[6]. Αὐτοὶ εἶναι οἱ ἀδίστακτα —κατὰ καιρούς— ἀποδιδόμενοι στὸν Θεόφιλο χαρακτηρισμοί. Ταπεινός, ἀφιλοχρήματος, ἀσκητικός, ἀνεκτικὸς ἀπέναντι στὶς ἰδιοτροπίες τοῦ διδασκάλου, ὑπομένων ἀκόμη καὶ τὶς βαρεῖες ὕβρεις του, «ὁπηνίκα τοῦτον [τὸν Θεόφιλον]

3. Συγκρίσεις τῶν δύο χαρακτήρων, θεμελιούμενες στὶς παλαιότερες πηγές, βλ. στοῦ Παναγ. Βλάχου, *Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός*, ὅ.π., σ. 23 ἑ.ἑ. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, τόμ. Α', Ἐν Ἀθήναις 1966, σ. 176 ἑ.ἑ. καὶ Ἀποστ. Ε. Βακαλοπούλου, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ (Τουρκοκρατία, 1453-1669)*, Τόμ. Β', Θεσσαλονίκη ²1976, σ. 317 ἑ.ἑ.

4. Κων. Σάθα, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Ἐν Ἀθήναις 1868, σ. 250.

5. Τάσου Γριτσοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 176.

6. Ἀναστασίου Γορδίου, «Βίος Εὐγενίου Αἰτωλοῦ», στὸ ἔργο τοῦ Κ. Σάθα, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, τόμ. Γ', Ἐν Βενετίᾳ 1872, σ. 433.

θυμοῦσθαι συνέβαινεν»[7], παρουσιάζεται ἀπὸ τοὺς βιογράφους του ὁ Εὐγένιος.

Ἡ ἀντίθεση ὅμως τῶν δύο ἀνδρῶν ἐπεκτεινόταν καὶ σὲ θέματα συνέπειας θεολογικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς. Μοναχὸς κατὰ σύμπτωσιν[8] καὶ «κατ' εὐκαιρίαν θεολόγος»[9] ὁ Θεόφιλος, ἀποβάλλει τὸ μοναχικὸ σχῆμα καὶ παραπαίει θεολογικά, «ναυαγήσας περὶ τὴν πίστιν» (*Α΄ Τιμ.* 1, 19)[10]. «Ὑπηρετεῖ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ μάχεται πρὸς αὐτήν». Παρουσιάζει «τάσεις ἀντιθεολογικὰς»[11] καὶ καλβινίζει στὸ ζήτημα τῆς μεταβολῆς στὴ Θ. Εὐχαριστία[12]. Τὸ ἀντίθετο ὁ Εὐγένιος: Ἀσκητὴς δόκιμος, ἐκκλησιαστικὸς ποιμένας ὑποδειγματικός, πατερικὸς στὴ θεολογία του καὶ «οὐδεμιᾶς λύμης μέτοχος, τῶν τε εἴτε λατινικῶν, εἴτε καὶ λουθηρανικῶν, εἴτ' οὖν καλουϊνικῶν αἱρέσεων, ἀλλὰ καὶ τούτων κἀκείνων ἄσπονδος ἐχθρός»[13]. Οἱ ἀντιθέσεις αὐτὲς θὰ ὁδηγήσουν ἐπανειλημμένα σὲ διακοπὴ τῶν σχέσεών τους, μέχρι ὁριστικοῦ τερματισμοῦ τῆς συμπορεύσεώς τους.

7. *Αὐτόθι.* Κατὰ τὸν Γόρδιο καὶ ἄλλοι μαθητὲς τοῦ Θεοφίλου ἀκολουθοῦσαν τὸ παράδειγμα τοῦ Εὐγενίου.

8. Βλ. στοῦ Τ. Γριτσοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 177. Ν. Τζιράκη, *μν. ἔργ.*, σ. 85, σημ. 109.

9. Ν. Τζιράκη, *ὅ.π.*, σ. 87 καὶ σημ. 122.

10. Κατὰ τὸν Πατριάρχη Δοσίθεο, ὁ Θεόφιλος ἐδίδασκεν «ἐν μὲν τῇ φιλοσοφίᾳ τὸν ἀθεϊσμόν, ἐν δὲ τῇ θεολογίᾳ τὸν καλβινισμὸν» (*Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, σ. 1172). Παρὰ τὴν ὑπερβολὴ τῆς κρίσεως καὶ ὁ Κ. Βακαλόπουλος σημειώνει: «φαίνεται ὅτι ἡ χριστιανική του πίστη [sc. τοῦ Θεοφίλου] δὲν ἦταν ἀπόλυτα σταθερὴ» (*μν. ἔργ.*, σ. 321).

11. Τ. Γριτσοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 187.

12. Βλ. Ν. Τζιράκη, *ὅ.π.*, σ. 90 ἑ.ἑ.

13. Ἀν. Γόρδιος, *ὅ.π.*, σ. 475.

2. Ἔχει ἤδη ἐπιχειρηθεῖ ἡ ἐπισήμανση τῶν αἰτίων τῆς διαφοροποιήσεως τῶν δύο σοφῶν τοῦ Γένους Διδασκάλων, ἀλλὰ κατὰ τή γνώμη μας δὲν ἀναζητοῦνται στὴν ὀρθὴ κατεύθυνση[14]. Τὰ αἴτια τῆς διαφορᾶς τῶν δύο ἀνδρῶν, ὄχι μόνο εἰς ὅσα ἀναφέρονται στὸ χαρακτήρα τους, ἀλλὰ κυρίως στὴ θεολογικὴ πορεία καὶ τὴν πολιτεία τους ὡς ἐκκλησιαστικῶν προσώπων, δὲν εἶναι τόσο ἐπιφανειακὰ καὶ ἐξωτερικά, ὅσο φαίνονται, ἀλλ' οὔτε καὶ μόνο ψυχολογικά. Ἄλλωστε ὁ διχασμὸς αὐτὸς δὲν ἐντοπίζεται ἀποκλειστικὰ στὴν περίπτωση τῶν προκειμένων προσώπων, γιατὶ ἔχει πολλὰ ἀνάλογα σὲ προγενέστερους καὶ

14. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα παρόμοιας προσπάθειας ὁ κριτικότατος ἱστορικὸς τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας Κ. Δημαρᾶς. Ἐπισημαίνει τὴ διαφορὰ ἀνάμεσά τους καὶ τὴν ἑρμηνεύει μὲ βάση τὶς προϋποθέσεις του: «Ὁλότελα διαφορετικὸ φῶς ἀπὸ τὸν δάσκαλό του ἀκτινοβολεῖ ὁ Εὐγένιος Γιαννούλης, ὁ Αἰτωλός, σὲ ὅλο τὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Διδακτικὸς εἶναι ὁ παραλληλισμὸς ἀνάμεσα στὸ μαθητὴ καὶ στὸ δάσκαλο. Σκληροὶ καὶ οἱ δυό, ὅπως ταιριάζει στὶς γενιὲς ποὺ ἀνεβαίνουν. Μὰ ἐνῶ τὸν Κορυδαλλέα *ἡ ἀνησυχία τῶν χρόνων* τὸν φέρνει πρὸς μιὰ ἐξωτερίκευση καὶ ἀστάθεια, ὁ Εὐγένιος τρέπεται πρὸς τὸν ἑαυτό του καὶ φθάνει ὡς τὴν ἄσκηση». (Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Ἴκαρος, [4]1968, σ. 61/62). Ἀξιοπρόσεκτες εἶναι οἱ κρίσεις τοῦ Τ. Γριτσοπούλου (*μν. ἔργ.*, σ. 179): «Ὁ χαρακτὴρ του μαρτυρεῖ ἀνώμαλον ψυχικὸν ἔδαφος. [...] Ἀνικανοποίητος ἄνθρωπος ἐρχόμενος εἰς ἀναστροφὴν μὲ τοὺς νέους τῆς ἐποχῆς του καὶ ὀφείλων, ἂν μή τι ἄλλο, νὰ στερεώσῃ τὴν πίστιν των πρὸς τὴν ζωήν, τὴν Ὀρθοδοξίαν καὶ τὸ ἔθνος. Εἶναι φοβερόν, ὅτι πρὸς τὰ τρία μεγάλα αὐτὰ στοιχεῖα, χάριν τῶν ὁποίων ἐφαίνετο ὁ Κορυδαλλεὺς ἀναλισκόμενος, ὁ ἴδιος δὲν ἐπίστευεν, ἴσως δὲ καὶ ἐπολέμει ἐναντίον των μυστικὰ ἢ φανερά». Δὲν εἶναι ὅμως εὔστοχος ἡ παρατήρηση: «Ἀλλὰ καιροσκοπῶν [ὁ Θεόφιλος] καὶ ἀμφιταλαντευόμενος κατώρθωσε νὰ μείνει ἔξω τῆς αὐστηρᾶς ἠθικῆς ἐντὸς τῆς ὁποίας τοποθετεῖται π.χ. ὁ μαθητής του Εὐγένιος Γιαννούλης» (σ. 85). Ἡ διαφορότροπος ἠθικὴ τοποθέτηση δὲν εἶναι ἀπροϋπόθετος. Προηγεῖται, ὅπως θὰ δοῦμε, ἡ διαφορὰ στὴν (ἐσωτερικὴ) πνευματικὴ —μὲ τὴ θεολογικοεκκλησιαστικὴ σημασία τοῦ ὅρου— τοποθέτηση τῶν δύο ἀνδρῶν.

μεταγενέστερους χρόνους. Οἱ φύσει διαφορετικοὶ χαρακτῆρες καὶ οἱ ἐξωτερικὲς συνθῆκες ἄσκησαν προφανῶς σὲ κάποιο ποσοστὸ τὴν ἐπίδρασή τους. Ἡ αἰτία ὅμως τῆς ἀντιθέσεως εἶναι, ὁπωσδήποτε, πολὺ βαθύτερη καὶ οὐσιαστικότερη, καὶ ὄχι τόσο ἐξωτερική, ὅσο πνευματική. Εἶναι —κατὰ τὴν προσωπική μας κρίση— ἡ διαφορὰ τοποθετήσεως ἀπέναντι στὴν παράδοση, ἡ διαφορὰ «ὁδῶν βίου», ἡ διαφορὰ φρονήματος καὶ πνευματικότητας.

Ὁ Κορυδαλλεὺς εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικότερα συμπτώματα τῶν ἰδεολογικῶν μετασχηματισμῶν στὸ Γένος μας κατὰ τὴν περίοδο τῆς δουλείας καὶ πολὺ ἐκφραστικὴ περίπτωση τοποθετήσεως ἀπέναντι στὴ σχέση πίστεως καὶ γνώσεως, θεολογίας καὶ ἐπιστήμης. Ἡ παράδοση, στὴν ὁποία ἐξ ἀρχῆς ἐνετάχθη ὁ Θεόφιλος[15], καὶ ἡ πνευματικὴ πορεία τὴν ὁποία ἀκολούθησε, διίστανται διαμετρικὰ πρὸς τὴν παράδοση καὶ ἰδεολογικὴ πορεία τοῦ Εὐγενίου, καὶ ἐδῶ θεμελιώνεται ἡ θεολογικοεκκλησιαστικὴ διαφοροποίησή τους.

Ἡ γραμμὴ τῆς παραδόσεως, στὴν ὁποία ἐβάδισε ὁ Θεόφιλος, ἐκτεινόμενη πρὸς τὰ ὀπίσω, περνᾶ ἀπὸ τὸν Πλήθωνα, τὸν Βαρλαάμ, τὸν Ἰταλό, τὸν Ψελλὸ καὶ φθάνει μέχρι τὸν Ὠριγένη. Προεκτεινόμενη δὲ στὰ νεώτερα χρόνια διαθέει τὸ κίνημα τοῦ ἑλληνικοῦ διαφωτισμοῦ, στὴ δυτικότροπη κατεύθυνσή του, καὶ κορυφώνεται στὸν Κορᾶὴ καὶ τὸν κύκλο τῶν μαθητῶν καὶ ὀπαδῶν του,

15. Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι καὶ οἱ βασικὲς σπουδές του γίνονται στὸ Κολλέγιο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου στὴ Ρώμη καὶ στὸ Πατάβιο, ἐνδύεται δὲ τὸ μοναχικὸ σχῆμα καὶ χειροτονεῖται πρεσβύτερος χωρὶς καμία ἔφεση γιὰ τὸν μοναχισμό, χωρὶς προετοιμασία-ἄσκηση, καὶ μᾶλλον μὲ ἰδιοτελεῖς σκοπούς, γιὰ νὰ τὸ ἀποβάλει σχεδὸν ἀμέσως. Βλ. Κ. Σάθα, *μν. ἔργ.*, σ. 250 ἑ. καὶ Τ. Γριτσοπούλου, *ὅ.π.*, σ. 160.

μέχρι σήμερα. Εἶναι μιὰ παράδοση, ποὺ πατερικά, δηλ. ἐκκλησιαστικὰ θεωρούμενη, σφραγίζεται ἀπὸ τὴν ἀποτυχία στὴ διασύνδεση ἐκκλησιαστικῆς πίστεως καὶ ἐπιστήμης, «ἄνωθεν» καὶ «ἐπιγείου» σοφίας (πρβλ. Ἰακ. 3,15 ἑ.)[16].

Ὁ Θεόφιλος ἐντάχθηκε καὶ λειτούργησε σὲ ἕνα γνωστικὸ χῶρο, στὸν ὁποῖο ἀποθεώνεται ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ ἀνακηρύσσεται ὁ μοναδικὸς ὁδηγὸς τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀληθείας καὶ λυτρώσεως. Ὅσο καὶ ἂν συμπίπτει ἡ τάση αὐτὴ μὲ τὴν πνευματικὴ πορεία τῆς Δύσεως στὰ νεώτερα χρόνια, δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται κληρονομία μόνο τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, γιατὶ ἔχει βαθιὲς ρίζες καὶ στὴν ἑλληνικὴ ἀνατολή, ὅπως φάνηκε μὲ τὴν ἀναγέννηση τῶν κλασικῶν σπουδῶν ἀπὸ τὸν ΙΑ΄ αἰ. Ἡ πνευματικὴ πορεία καὶ τῆς ἑλληνικῆς ἀνατολῆς εἶναι διπλή. Ἀπὸ τὴ μιὰ βρίσκεται ἡ ἐκκλησιαστικὴ ὀρθόδοξη παράδοση, ἡσυχαστικὴ καὶ ἀποφατική, πορεία θεώσεως, ἀσκητική, σωματικὴ καὶ πρακτική, ποὺ στηρίζεται σὲ συγκεκριμένη γνωστικὴ μέθοδο: κάθαρση τῆς καρδίας ἀπὸ τὰ πάθη, φωτισμὸς τῆς καρδίας ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καὶ δοξασμὸς (θέωση), ποὺ συνιστᾶ τὴν τελείωση τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως μέσα στὴ θέα τῆς ἄκτιστης δόξας καὶ βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. Ἡ προφητικὴ-ἀποστολικὴ καὶ πατερικὴ παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας ἀπορρίπτει τὴν ἀφηρημένη, στοχαστικὴ-φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ, ἐπιμένοντας στὴν ἐμπειρικὴ-ἀσκητικὴ προσέγγισή του. Ὄργανο τῆς θεολογικῆς γνώσεως εἶναι κατὰ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση ὁ «νοῦς», ποὺ ὅταν λειτουργεῖ ὀρθὰ ἑδράζεται μέσα στὴν καρδιὰ καὶ ποὺ διακρίνεται

16. Βλ. παπα-Φιλοθέου Φάρου, *Ἡ ἀπόγνωση τῆς Δύσεως καὶ ἡ ἐλπίδα τῆς Ἀνατολῆς*, Ἀθήνα 1982, σ. 137 ἑ.ἑ.

συνάμα ἀπὸ τὸ λογικὸ ποὺ ἔχει κέντρο τὸν ἐγκέφαλο. Μόνο ὁ μὴ κεκαθαρμένος (στὴν καρδιὰ) ταυτίζει «νοῦ» καὶ λογικὴ καὶ συγχέει τὶς λειτουργίες τους[17].

Τὰ γνωσιολογικά, λοιπόν, κριτήρια τῆς Ὀρθοδοξίας εἶναι διαφορετικὰ ἀπὸ ἐκεῖνα τοῦ λογοκρατούμενου ἀνθρώπου. Μὲ τὸν ἁγιοπνευματικὰ φωτισμένο «νοῦν» ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὸ «γνωστὸν» τοῦ Θεοῦ, τὶς ἄκτιστες ἐνέργειές του. Μὲ τὸ λογικὸ (διάνοια) γνωρίζει τὸν κτιστὸ κόσμο, μέσω τῆς ἐπιστήμης. Ἡ Ὀρθοδοξία διακρίνει, ἔτσι, δύο εἴδη γνώσεως καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι ἐναντίον τοῦ ὀρθοῦ λόγου, «ἀνορθολογικὴ» καὶ «μυστικιστική», ἀλλὰ γνωρίζει τὰ ὅριά του. Γιατὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς ὀρθοδόξου-ἐκκλησιαστικῆς γνώσεως εἶναι τὸ «ὑπὲρ λόγον», κάτι ποὺ ὑπερβαίνει τὶς δυνατότητες τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἡ σύγχυση συνεπῶς τῶν γνωστικῶν ὀργάνων «νοῦ» καὶ λόγου, ὁδηγεῖ ἀναπόδραστα στὸ παρά-λογο. Ἀντίθετα ἡ λειτουργία τῆς λογικῆς δυνάμεως τοῦ ἐγκεφάλου μέσα στὴ θέα τῶν ἀκτίστων λόγων ἢ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ στὴν κτίση, διὰ μέσου τῆς ἁγιοπνευματικὰ ἀποκαταστημένης «νοερᾶς λειτουργίας» (ἀδιαλείπτου προσευχῆς-μνήμης Θεοῦ) ὁδηγεῖ καὶ στὴν ἐπιστημονικὴ θεώρηση τῆς κτίσεως «ἐμπεπλησμένης ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Θεοῦ» καὶ «ἐν τῇ δόξῃ» τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ.

Ὁ μὴ ὀρθόδοξος —αὐτὸς ποὺ δὲν ἀκολουθεῖ αὐτὴ τὴ γνωσιολογικὴ πορεία— χάνει τὰ κριτήρια τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ ὁδηγεῖται σὲ πίστη λογική-ἰδεολογική, ὅπως εἶναι ὅλες οἱ αἱρέσεις. Ὅταν χαθεῖ ἡ μέθοδος τῆς ὀρθοδόξου-ἐκκλησιαστικῆς γνωσιολογίας, τότε ἡ πίστη με-

17. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Εἰσαγωγικὴ πρόσβαση στὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα*, στὸ περιοδ. «Σημάδια», τεῦχ. 9 (1984), σ. 18-22.

ταβάλλεται σὲ (ἰδεολογικὸ) σύστημα θρησκευτικῶν ἀρχῶν καὶ ἐννοιῶν, ποὺ ὑποκείμενες ἀτομικὰ στὸν κριτικὸ ἔλεγχο τοῦ λογικοῦ, καταφάσκονται ἢ ἀπορρίπτονται, ἀναπροσαρμοζόμενες μὲ τὰ λογικὰ κριτήρια τοῦ αὐτοθεοποιημένου ἀνθρώπινου ὑποκειμένου. Ἡ Ἐκκλησία μας ἔχει γνωρίσει τέτοιες συγκρούσεις, ποὺ ἔφθασαν μάλιστα σὲ ὁριακὰ σημεῖα, ὅπως ἡ Εἰκονομαχία, ἡ ἀντίθεση ἡσυχασμοῦ-ἀντιησυχασμοῦ καὶ ἡ κολυβαδικὴ ἔριδα.

Τὸν ἀπόλυτο ὀρθολογισμό του φανερώνει ὁ Κορυδαλλεὺς στὴ (μᾶλλον βέβαιη) ἄρνηση τῆς μεταβολῆς κατὰ τὴ Θ. Εὐχαριστία, ποὺ γίνεται μὲ ὅπλα φιλοσοφικὰ-ἀριστοτελικά, μολονότι ἤθελε νὰ «φαίνεται πιστὸς θεματοφύλαξ τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως»[18]. Φαίνεται ἀκόμη στὸ ἐπιχείρημά του ἐναντίον ἐκείνων, ποὺ τὸν κατηγοροῦσαν γιὰ ἀποδοχὴ τοῦ καλβινίζοντος ιζ΄ ἄρθρου τῆς Λουκαρείου ὁμολογίας: ἀπαιτοῦσε «αὐτῷ μᾶλλον πειστέον, *φιλοσόφῳ ὄντι*, ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν μὴ ἴσα τούτῳ τὴν φιλοσοφίαν πεπαιδευμένῳ»[19]. Φαίνεται ἀκόμη καὶ στὶς κοσμολογικές του ἀντιλήψεις, ποὺ ἀναιροῦν τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας του. Γιὰ τὴν Ὀρθοδοξία ὅμως τὰ δόγματα δὲν ἀποτελοῦν μεταφυσικὲς συλλήψεις, ἀλλ᾽ ἔκφραση ἁγιοπνευματικῆς ἐμπειρίας. Ὁ Κορυδαλλεὺς πίστευε, ὅτι ὡς φιλόσοφος-διανοούμενος, κατενόει καλύτερα ἀπὸ ἄλλους τὰ δόγματα. Ὀρθόδοξα ὅμως γίνεται διάκριση ἀνάμεσα στὴ διατύπωση τοῦ δόγματος καὶ στὴν κατανόησή του. Ἡ πρώτη γίνεται μὲ κτιστὰ-λογικὰ μέσα. Τὸ θεολογικὸ ὅμως περιεχόμενο τοῦ δόγματος (τὸ «πῶς») παραμένει πάντα μυστήριο, οὐδέποτε κατανοούμενο λογικά, ἀλλὰ βιούμενο καὶ γνωριζόμενο στὴ φωτισμένη ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καρδία, ἡ ὁποία μόνη καὶ ὑπ᾽ αὐτὲς τὶς συνθῆκες

18. Ν. Τζιράκη, *μν. ἔργ.*, σ. 87 ἑ.ἑ.
19. Κ. Σάθα, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, σ. 251.

δύναται νὰ θεολογεῖ, νὰ «προφητεύει» δηλαδή, ἐκφράζουσα τὶς πνευματικὲς ἐμπειρίες της[20].

Τὴν ἑλληνίζουσα γραμμὴ τῶν αἱρετικῶν —κεκηρυγμένων ἢ ἀκηρύκτων— ἀκολουθεῖ ὁ Θεόφιλος καὶ γι' αὐτὸ ὁδηγεῖ στὸ δυτικότροπο, αὐτόνομο καὶ ἀνθρωπο-

20. Τὴν εὐστοχότερη ἔκθεση τῶν γνωσιολογικῶν ἀρχῶν τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας μᾶς παρέδωσε ὁ θεόπτης ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος: καὶ «τούπίκλην» «οὐ παντός, ὦ οὗτοι, τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν, οὐ παντός, οὐχ οὕτω τὸ πρᾶγμα εὔωνον καὶ τῶν χαμαὶ ἐρχομένων. Προσθήσω δέ, οὐδὲ πάντοτε, οὐδὲ πᾶσιν, οὐδὲ πάντα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε, καὶ οἷς, καὶ ἐφ' ὅσον. Οὐ πάντων μέν, ὅτι τῶν ἐξητασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων ἢ καθαιρομένων, τὸ μετριώτατον. Μὴ καθαρῷ γὰρ ἅπτεσθαι καθαροῦ τυχὸν οὐδὲ ἀσφαλές, ὥσπερ οὐδὲ ὄψει σαθρᾷ ἡλιακῆς ἀκτῖνος. Ὅτε δέ; Ἡνίκα ἂν σχολὴν ἄγωμεν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἰλύος καὶ ταραχῆς, καὶ μὴ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν συγχέηται τοῖς μοχθηροῖς τύποις καὶ πλανωμένοις, οἷον γράμμασι πονηροῖς ἀναμιγνύντων κάλλη γραμμάτων, ἢ βορβόρῳ μύρων εὐωδίαν. Δεῖ γὰρ τῷ ὄντι σχολάσαι, καὶ γνῶναι Θεόν. Καὶ ὅταν λάβωμεν καιρόν, κρίνειν θεολογίας εὐθύτητα. Τίσι δέ; Οἷς τὸ πρᾶγμα διὰ σπουδῆς, καὶ οὐχ ὡς ἕν τι τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο φλυαρεῖται ἡδέως, μετὰ τοὺς ἱππικοὺς καὶ τὰ θέατρα καὶ τὰ ᾄσματα, καὶ τὴν γαστέρα καὶ τὰ ὑπὸ γαστέρα· οἷς καὶ τοῦτο μέρος τρυφῆς, ἡ περὶ ταῦτα ἐρεσχελία καὶ κομψεία τῶν ἀντιθέσεων. Τίνα δὲ φιλοσοφητέον καὶ ἐπὶ πόσον; Ὅσα ἡμῖν ἐφικτά, καὶ ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ ἀκούοντος ἕξις ἐφικνεῖται καὶ δύναμις· ἵνα μή, καθάπερ αἱ ὑπερβάλλουσαι τῶν φωνῶν ἢ τῶν τροφῶν τὴν ἀκοὴν βλάπτουσιν ἢ τὰ σώματα· εἰ βούλει δέ, τῶν φορτίων τὰ ὑπὲρ δύναμιν τοὺς ὑποβαίνοντας, ἢ τὴν γῆν τῶν ὑετῶν οἱ σφοδρότεροι· οὕτω δὴ καὶ οὗτοι τοῖς στερροῖς, ἵν' οὕτως εἴπω τῶν λόγων καταπιεσθέντες καὶ βαρυνθέντες ζημιωθεῖεν καὶ εἰς τὴν ἀρχαίαν δύναμιν». Αἴρει δὲ ὁ ἅγιος καὶ γνήσιος θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας κάθε κίνδυνο παρεξηγήσεως ἀπὸ τὰ λόγια του αὐτά, προσθέτοντας: «Καὶ οὐ λέγω τοῦτο, μὴ δεῖν πάντοτε μεμνῆσθαι Θεοῦ· μὴ πάλιν ἐπιφυέσθωσαν ἡμῖν οἱ πάντα εὔκολοι καὶ ταχεῖς. Μνημονευτέον γὰρ Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον· καί, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, μηδὲ ἄλλο τι ἢ τοῦτο πρακτέον. Κἀγὼ τῶν ἐπαινούντων εἰμὶ τὸν λόγον, ὃς μελετᾶν ἡμέρας καὶ νυκτὸς διακελεύεται· καὶ ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας διηγεῖσθαι, καὶ

κεντρικό, διαφωτισμό[21], πού θά θέσει ὑπό ἀμφισβήτηση —καί ὁ Θεόφιλος τό ἔκαμε στήν πράξη— τή λυτρωτική πληρότητα τῆς παραδόσεως μέ ἀπόληξη τή σχετικοποίησή της[22]. Τήν πατερική γραμμή τῆς παραδόσεως θά ἀκολουθήσει, ἀντίθετα, ὁ Εὐγένιος, γενόμενος πρόδρομος τοῦ ἄλλου Εὐγενίου, τοῦ Βουλγάρεως, τῶν Κολυβάδων καί τοῦ Πατροκοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ. Στό σημεῖο δέ αὐτό ἔγκειται πρό πάντων καί κυρίως ἡ συμφωνία τοῦ Εὐγενίου καί τοῦ Κοσμᾶ καί ὄχι μόνο στήν ἱεραποστολική καί

εὐλογεῖν τόν Κύριον ἐν παντί καιρῷ· εἰ δεῖ καί τό Μωυσέως εἰπεῖν, κοιταζόμενον, διανιστάμενον, ὁδοιποροῦντα, ὅ,τι οὖν ἄλλο πράττοντα, καί τῇ μνήμῃ τυποῦσθαι πρός καθαρότητα. Ὥστε οὐ τό μεμνῆσθαι διηνεκῶς κωλύω, τό θεολογεῖν δέ· οὐδέ τήν θεολογίαν, ὥσπερ ἀσεβές, ἀλλά τήν ἀκαιρίαν· οὐδέ τήν διδασκαλίαν, ἀλλά τήν ἀμετρίαν. Ἡ μέλιτος μέν πλησμονή καί κόρος ἔμετον ἐργάζεται, καίπερ ὄντος μέλιτος, καί καιρός τῷ παντί πράγματι, ὡς Σολομῶντι κἀμοί δοκεῖ, καί τό καλόν οὐ καλόν, ὅταν μή καλῶς γίνηται...». Α' *Θεολογικός Λόγος*, §3,4, P.G. 36 13-16.

Γιά τήν ἔννοια τῆς ὀρθοδόξου πατερικῆς θεολογίας βλ. τό κεφ. «Αὐτοσυνειδησία καί χρέος τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας» στό ἔργο τοῦ π. Ἠλία Μαστρογιαννοπούλου, *Τό πολίτευμα τῶν Χριστιανῶν*, Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 22-36, ὅπου καί ἀναφέρονται οἱ σημαντικότερες ὀρθόδοξες μελέτες καί ἀναφορές στό θέμα. Γιά τή σημασία τοῦ «δόγματος» βλ. Α. Θεοδώρου, *Ἱστορία Δογμάτων*, Α', Ἐν Ἀθήναις 1963, σ. 10 ἑ.ἑ., Μ. Φαράντου, *Θεολογικαί ὄψεις τοῦ δόγματος*, Ἀθῆναι 1969 (ἀνάτ. ἀπό τή «Θεολογία»), Π. Εὐδοκίμωφ (μεταφρ. Α. Τ. Μουρτζοπούλου), *Ἡ Ὀρθοδοξία*, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 235 ἑ.ἑ., καί ἰδίως πρωτ. Ἰωάννου Ρωμανίδου, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Α', Θεσσαλονίκη 1972 σ. 10 ἑ.ἑ., 45 ἑ.ἑ., 213 ἑ.ἑ.

21. Κατά τόν Cl. Tsourkas (*μν. ἔργ.*), σ. 197: "Corydalée peut donc être considerée comme le premier en date des propagateurs de l'influence occidentale en Orient". Πρβλ. σ. 211 ἑ.ἑ.

22. Βλ. Ν. Τζιράκη, *ὅπ.π.*, σ. 87 ἑ.ἑ. «Τῷ γάρ φιλοσοφίαν ἀσκοῦντι τέλος, ἡ τῷ Θεῷ ὁμοίωσις κατά τό δυνατόν», γράφει ὁ Θεόφιλος (Tsourkas σ. 225, σημ. 3). «Ἡ φιλοσοφία μόνη τόν ἄνθρωπον θεόν ἀπεργάσαι δύναμιν εἴληχε» (*αὐτ.*, σ. 219, σημ. 2).

διδακτική τους δράση, πού δὲν εἶναι παρὰ ἡ φανέρωση τοῦ κοινοῦ φρονήματός τους.

3. Ἡ πνευματικὴ αὐτὴ διαφοροποίηση τῶν δύο ἀνδρῶν —Θεοφίλου καὶ Εὐγενίου— ἀναφαίνεται στὴν πορεία τοῦ βίου τους. Τὸ προβάδισμα τῆς φιλοσοφίας-ἐπιστήμης (τῆς «ἐπιγείου» σοφίας) καὶ ἡ προτεραιότητά της στὸν Θεόφιλο εἶναι ἀπόλυτα, τοῦ δημιουργοῦσαν δὲ τὴ φυσίωση τοῦ κατέχοντος τὰ φῶτα τῆς γνώσεως-ἐπιστήμης, ὅπως εἴδαμε παραπάνω. Ἦταν «ἐκ πεποιθήσεως» ἀριστοτελικός[23]. Ἡ φιλοσοφία ἦταν ὁ κανόνας τῆς ζωῆς του. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πίστη ὑποτάσσεται στὴ φιλοσοφία καὶ γνώση, τὴν ὁποία διακονοῦσε[24]. Τὸ ὅτι δὲν ἦταν «ἄθεος»[25] δὲν σημαίνει ἀναγκαστικά, ὅτι ἦταν καὶ ὀρθόδοξος, ἀφοῦ ἡ Ὀρθοδοξία ὡς «τρόπος ζωῆς» δὲν προσδιόριζε τὴν ὕπαρξή του. Ἄλλωστε καὶ μόνο ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς φιλοσοφίας ὁδηγεῖ ἔξω ἀπὸ τὰ ὀρθόδοξα πλαίσια ἑρμηνείας τοῦ κόσμου. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ Πατέρες ὅλων τῶν αἰώνων, χρησιμοποιοῦν τὴ γλώσσα τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ δὲν εἶναι φιλόσοφοι. Ὁ Κορυδαλλεὺς π.χ. «ἀρνεῖται τὸν κληρικὸν θεολόγον εἰς θέματα ἑρμηνείας τῶν φυσικῶν φαινομένων»[26] —καὶ ἡ ἑρμηνεία του γίνεται

23. Ν. Τζιράκη, *μν. ἔργ.*, σ. 85.

24. Κατὰ τὸν Cl. Tsourkas (*ὅπ.π.* σ. 208), "il est trop épris de philosophie, trop convaincu de sa haute valeur, pour renoncer à ce qui était devenue pour lui la veritable foi".

25. Ἀπ. Βακαλοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 321. Πρβλ. Τ. Γριτσοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 185.

26. Τ. Γριτσοπούλου, *ὅπ.π.* σ. 186. «Ἀποκρούει τὴν ἀνάμειξη τοῦ θεολογικοῦ δογματισμοῦ (sic) στὴν φιλοσοφία καὶ εἰσάγει τὸ πνεῦμα τῶν σύγχρονων φιλελεύθερων φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων πού ἐπικρατοῦν στὴν Δύση καὶ κυρίως στὴν Πάδοβα» (Ἀπ. Βακαλοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 322). Γιὰ τὴν ἁγιογραφικὴ διδασκαλία περὶ

φιλοσοφικὰ καὶ ὄχι ἐμπειρικὰ — δηλ. μὲ τὰ μέσα τῆς νεωτέρας φυσικῆς ἐπιστήμης. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἀδιανόητο λ.χ. γιὰ τὸν Μ. Βασίλειο, ποὺ ἑρμηνεύει τὸν κόσμο στὴν «Ἑξαήμερό» του μὲ ἐκκλησιαστικὰ-θεολογικὰ κριτήρια, μὴ ἀγνοώντας καὶ τὰ ἐπιστημονικὰ δεδομένα, ἀλλὰ μὲ κύριο στόχο τὴν ἀπόκρουση τῶν κοσμολογικῶν θεωριῶν τῶν φιλοσόφων, ποὺ ἀντέβαιναν στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἑρμηνεία. Δὲν εἶναι μὲν πρωτότυπος φιλόσοφος ὁ Κορυδαλλεύς, ἀλλὰ ἀπουσιάζουν στὸ ἔργο του κάθε ἴχνος ἀντιθέσεως καὶ ἡ ἐλαχίστη κριτικὴ πρὸς τὴ φιλοσοφία τοῦ Σταγειρίτου, τὴν ὁποία ἐκθέτει καταφάσκοντάς την ἀπόλυτα[27]. Ὁ ὀρθόδοξος κληρικὸς καὶ πιστὸς ἀπουσιάζει τελείως στὰ ἔργα του[28]. Γι' αὐτὸ φθάνει καὶ σὲ καθαρὰ ἀντιχριστιανικὲς θέσεις: ἄρνηση τῶν ἰδιοτήτων τοῦ χριστιανικοῦ Θεοῦ, ἀπόρριψη τῆς «ἐκ τοῦ μηδενὸς προαγωγῆς» τοῦ κόσμου κλπ.[29], γιὰ νὰ μὴν ἀναφερθοῦμε πάλι στὴ στάση του ἀπέναντι στὴ Λουκάρειο ὁμολογία καὶ τὴν περὶ μεταβολῆς ὀρθόδοξο διδασκαλία, ποὺ συνιστοῦν καθαρὰ «αἱρετικὲς» ἀποκλίσεις.

δημιουργίας ὁ Θεόφιλος ἔλεγε, ὅτι εἶναι «οὐ μόνον ἀντίξους τῇ περιπατητικῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ καὶ πάσης ἐπιστήμης ἀναιρετική» (Tsourkas, *ὅπ.π.* σ. 277, σημ. 2).

27. Καὶ κατὰ τὸν Ἀπ. Βακαλόπουλο (*ὅπ.π.* σ. 321, πρβλ. Tsourkas, σ. 197-205) «εἶναι φανερὴ ἡ ἀπόκλισή του πρὸς τὶς ἀπόψεις τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, πρὸς τὴν ὑλιστικὴ καὶ θετικιστικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου».

28. Μολονότι, «γιὰ ν' ἀποφύγει τὸν κίνδυνο νὰ παρεξηγηθῆ» προσποιεῖται ὅτι ἁπλῶς ἀναλύει τὸν Ἀριστοτέλη, τονίζων ὅτι «ὁ ἴδιος ἀποδέχεται τὶς δογματικὲς λύσεις τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας». Δὲν ἀντικρούει ὅμως ποτὲ τὸν Σταγειρίτη καὶ ἡ ἀπόδειξη εἶναι ὅτι γρήγορα ἔγινε ὕποπτος στοὺς παραδοσιακούς. Βλ. Βακαλοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 321.

29. Βλ. Tsourkas, *ὅπ.π.*, σ. 203 ἑ.ἑ., Ἀπ. Βακαλοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 320 ἑ.

Ἡ μύησή του στὴ θεολογία —μὲ τὴν πατερικὴ σημασία τοῦ ὅρου, ὡς ἐμπειρίας θεώσεως— τοῦ ἔλειπε παντελῶς. Καὶ αὐτὸ πρέπει περισσότερο νὰ σημαίνει ὁ χαρακτηρισμός του ἀπὸ τὸν Ἀθηνῶν Μελέτιο: «ἀστοιχείωτος» εἰς τὰ θεολογικά[30]. Ἡ ὕπαρξή του ἦταν προσανατολισμένη στὴν ἀρχαιότητα καὶ κάλλιστα μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ πρόδρομος στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς τῆς «ἀναμνήσεως», ὄχι βέβαια ὡς φυσικῆς συνεχείας τοῦ ἑλληνισμοῦ ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ὡς ἀναχρονιστικῆς ἀρχαιοπληξίας καὶ ἑλληνολατρίας. Ἦταν λοιπὸν πολὺ «δεδουλωμένος ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου» (*Γαλ.* 4,3), γιὰ νὰ μπορέσει νὰ γίνει μέτοχος καὶ μάρτυρας τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, ποὺ θεμελιώνεται στὴ «μωρία» τοῦ Σταυροῦ, στὴν ἐν ταπεινώσει ἀσκητικὴ δηλαδὴ ἐμπειρία. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ θεολογικὰ ἀτοπήματά του δὲν μποροῦν νὰ ἀπαλυνθοῦν μὲ τὸν χαρακτηρισμό τους ὡς ἁπλῶν «ἀστοχιῶν» στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀληθείας. Ἡ Ἀλήθεια στὴν Ἐκκλησία δὲν εὑρίσκεται ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο λόγο. Εἶναι ἀποκεκαλυμμένη προσωπικά. Εἶναι σαρκωμένη Παναλήθεια στὸ Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ Λόγου. Τὰ λάθη περὶ τὴν ἀλήθειαν τῆς πίστεως (veritas quae creditur) φανερώνουν τὴν ἀπουσία τῆς Χάριτος στὴν καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου ἢ τὴν ἔλλειψη ταπεινώσεως, καὶ συνεπῶς καὶ διαθέσεως ἀποδοχῆς τῆς ἐμπειρικῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τοὺς θεουμένους — τοὺς Ἁγίους (veritas qua creditur). Γι' αὐτὸ καὶ ἀσχολούμενος μὲ τὸ ζήτημα τῆς μεταβολῆς ἀποσιωπᾶ τελείως τὴν Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, μὲ τρόπο μάλιστα ποὺ φανερώνει προτεσταντικὴ θεώρηση τῆς σχέσεως Γραφῆς - Παραδόσεως[31].

30. *Ἐκκλ. Ἱστορία*, τόμ. Γ', σ. 451. Ν. Τζιράκη, *ὅπ.π.*, σ. 86.
31. Ν. Τζιράκη, *ὅπ.π.*, σ. 89/90.

Ἡ ἀντίδραση συνεπῶς τῶν παραδοσιακῶν θεολόγων τῆς ἐποχῆς του, παρὰ τὶς ἐπιβαλλόμενες ἀπὸ τὶς περιστάσεις ὑπερβολὲς ἴσως δὲν ἦταν ἀθεμελίωτη, οὔτε ἐπιτρέπεται νὰ ἀποδίδεται μόνο σὲ προσωπικὰ κίνητρα. Αὐτὸ ἄλλωστε πιστοποιεῖ καὶ ἡ στάση τοῦ Εὐγενίου ἀπέναντι στὸν διδάσκαλό του.

4. Ὁ Εὐγένιος, παρὰ τὴν ἀσκητικὴ ταπείνωση καὶ ἀνεκτικότητά του ἔναντι τοῦ Θεοφίλου[32], ἀλλὰ καὶ τὸν θαυμασμό του γιὰ τὴ σοφία του, θὰ τὸν ἐγκαταλείψει τελικὰ καὶ ἀμετάκλητα. Ἡ κρίση του γιὰ τὸν Κορυδαλλέα, θεμελιωμένη στὴ θεολογικὴ ἐκτροπὴ τοῦ διδασκάλου, δικαιώνει τὴν ἀπόφασή του: «Οὐκ ὀρθοποδῶν ἦν ὅλως πρὸς τὴν ἀλήθειαν· εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις, ἀλλὰ γοῦν θατέρᾳ τούτων ἐχώλαινεν»[33]. Ὁ Εὐγένιος, ἀκολουθῶν τὴν πορεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, τοποθέτησε τὸ διαφωτιστικό του ἔργο σὲ ἄλλη βάση: στὴν ἄσκηση, τὴν ταπείνωση, τὴν κάθαρση τῆς καρδίας, τὴν πατερικὴ σοφία, συνδέοντας ἔτσι ἁγιοπατερικὰ τὴν παιδεία μὲ τὴν ἐκκλησιαστικότητα. Τὴ γνώση τοῦ κτιστοῦ μὲ τὸν ἀγώνα γιὰ ἕνωση μὲ τὸ «Ἄκτιστο». Ἐντάσσοντας τὴν ἐπίγεια γνώση μέσα στὸ πλαίσιο τῆς «παρασκευῆς ἑτέρου βίου», σὲ ἀπόλυτη συμφωνία μὲ τὸν Μ. Βασίλειο[34]. Ἡ παιδεία, ποὺ αὐτὸς προσέφερε στὸν ὑπόδουλο Ἑλληνισμό, εἶναι παιδεία ἐκκλησιαστικὴ (ὄχι κληρικαλιστική), ριζωμένη μέσα στὸ χῶρο τῆς Χάριτος τοῦ Κυριακοῦ Σώματος, τῆς Ἐκκλησίας, στοχεύουσα ὄχι

32. Τὶς ἰδιοτροπίες τοῦ Θεοφίλου ἀντιμετώπιζε ὁ Εὐγένιος μὲ τὸ ἀσκητικότατο «Κύριε ἐλέησον» (μὲ τὴν «εὐχή»!). Βλ. Κ. Σάθα, «Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη», *ὅπ.π.*, σ. 433.

33. *Αὐτόθι*, σ. 475.

34. Βλ. Ὁμιλία «Πρὸς τοὺς Νέους», κεφ. 3, P.G. 31, 565.

στὸν «σοφό», ἀλλὰ στὸν «ἐν Χριστῷ» ἀναγεννημένο ἄνθρωπο, ποὺ ἁγιάζει καὶ μεταμορφώνει καὶ τὸν κοινωνικό του χῶρο σὲ «βασιλεία Θεοῦ», δεσποτεία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Ἔχοντας ἐνσωματωθεῖ, μὲ τὴν ἄσκηση καὶ τὴν πατερικὴ γνώση, στὴν παμπεριεκτικότητα τῆς Ὀρθοδοξίας, ποὺ «καινίζει» τὸν κόσμο, εἶναι ὁλότελα ξένος πρὸς κάθε δυισμὸ ἢ ἀνισορροπία στὴ σύζευξη παραδόσεως ἐκκλησιαστικῆς καὶ θύραθεν σοφίας. Γι' αὐτὸ φυσικότατα θὰ συνάψει στὸ μοναστικὸ «ἐργόχειρό» του τὴ μελέτη τῶν ἁγίων Πατέρων μὲ τὴ σύνταξη ἰαμβικῶν στίχων καὶ ἐπιγραμμάτων, καὶ μάλιστα γιὰ θεωρούμενα «κοσμικὰ» θέματα, ὅπως λ.χ. τὴν περιβόητη *Φοντάνα* (Πηγή)[35]. Ἀφ' ἑτέρου, δίπλα στὸν Χρυσόστομο θὰ ἀφήσει στὴ Διαθήκη του καὶ τὸν Ὅμηρο στὴν Ἐκκλησία τῆς Ἁγίας Τριάδος, κτισμένη ἀπὸ τὸν ἴδιο[36]. Τὴν προικίζει ἔτσι μὲ τὴν πατερικὴ καὶ τὴν ἑλληνικὴ θεολογοῦσα σκέψη. Καὶ μόνο αὐτὰ ἀρκοῦν, γιὰ νὰ φανεῖ ἡ ἄδολη πατερικότητα καὶ αὐθεντικὴ ἑλληνικότητα τοῦ Εὐγενίου, ποὺ προβάλλει στὰ νεώτερα χρόνια ὡς ἕνα ἀπείκασμα τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης, τοῦ Μ. Φωτίου, τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ Μ. Βασιλείου. Ὁ Εὐγένιος δὲν διαθέτει, πράγματι, «τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ τοῦ διδασκάλου του, οὔτε καὶ τὴν πολυμέρεια τῶν γνώσεών του»[37], ἀλλ' αὐτὸ δὲν εἶναι μειονέκτημα. Γιατί, ὡς αὐθεντικὰ παραδοσιακὸς-πατερικός, ἀπὸ τὴ δαιδαλώδη φαντασία τοῦ διανοητικισμοῦ, θὰ προτιμᾷ τὸν ἀπέριττο ρεαλισμὸ τῆς ἐν Χριστῷ Ἀποκαλύψεως, ποὺ «ὑπερβαίνει πᾶσαν γνῶσιν» καὶ τὴν ὁποία «ἑρμηνεῦσαι γλῶσσα οὐ δύναται».

35. Παν. Βλάχου, *Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός*, ὅπ. παρ., σ. 61.
36. *Αὐτόθι*, σ. 69.
37. Ἀπ. Βακαλοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 322.

Ἔτσι, ἐνῶ ὁ Θεόφιλος θὰ ἀπορρίψει κάθε ἀπόπειρα θεολογίας τῆς ἱστορίας, ὁ Εὐγένιος θὰ γράψει σὲ μιὰν ἐπιστολή του, μὴ φοβούμενος ὅτι θὰ διακινδυνεύσει τὸ διδασκαλικό του γόητρο: «Ὁ πόλεμος τοῦ ταλαιπώρου ἡμῶν γένους καὶ γῆθεν καὶ οὐρανόθεν σκευωρεῖται, καθὼς φαίνεται, ὅτι τὰ ἔργα τῶν ἱερωμένων καὶ ἀνιέρων πονηρὰ καὶ λίαν εἰς Θεὸν ἀδόκιμα»[38].

5. Ποῦ θὰ ὁδηγοῦσε, λοιπόν, ἡ ἀπόπειρα μιᾶς συγκριτικῆς ἀποτιμήσεως τῶν δύο αὐτῶν μορφῶν; Κατ' ἀρχήν, ἀπὸ ἐκκλησιαστικῆς ἀπόψεως, μιὰ παρόμοια σύγκριση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπροϋπόθετη. Αὐτὸ ἀποδεικνύει de facto ἡ ἀνακήρυξη τοῦ Εὐγενίου ὡς Ἁγίου, ὡς φορέως δηλαδὴ καὶ μάρτυρος τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως, ὁ ὁποῖος ἔφθασε στὸν ἁγιοπνευματικὸ φωτισμὸ καὶ τὴ θέωση. Γιατὶ ἄλλα κριτήρια γιὰ τὴν ἀνακήρυξη Ἁγίων (δὲν λέγουμε: ἁγιοποίηση) δὲν ἔχει ἡ Ὀρθοδοξία. Πρέπει δὲ νὰ λεχθεῖ, ὅτι στὴν κρίση γιὰ τὴν ἄνοδο κάποιου πιστοῦ στὸν ἁγιοπνευματικὸ φωτισμὸ δὲν βαρύνουν οἱ ἠθικολογικὲς ἀξιολογήσεις μὲ μέτρο (μόνη) τὴν κοινωνικὴ προσφορά, ἀλλὰ κυρίως οἱ μαρτυρίες ἄλλων ἁγιοπνευματικὰ φωτισμένων, ποὺ ἔχουν τὸ χάρισμα τῆς διακρίσεως καὶ τῶν χαρισμάτων τῶν ἄλλων. Γι' αὐτὸ ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀναστ. Γορδίου, ὅτι ὁ Εὐγένιος «μετεῖχε προορατικοῦ χαρίσματος»[39], βαρύνει περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη, στὴν κατεύθυνση αὐτή, μαρτυρία.

Ὁ Εὐγένιος τιμᾶται ὄχι ἁπλῶς ὡς σοφός, ὅπως ἄλλοι δηλαδὴ διδάσκαλοι τοῦ Γένους, ἐν οἷς καὶ ὁ Κορυδαλλεύς, ἀλλ' ὡς Ἅγιος, Πατὴρ καὶ Διδάσκαλος μιᾶς

38. Σωφρ. Εὐστρατιάδου, *Ἐπιστολαὶ Εὐγενίου τοῦ Αἰτωλοῦ*, «Ἑλληνικά» τ. 8 (1935), σ. 280/81.

39. Κ. Σάθα, *ὅπ.π.*, σ. 476.

εὐρύτερης, ἁγιασμένης παιδείας καὶ σοφίας, ἀνθρώπινης μέν, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ Λόγου Θεοῦ, διὰ Πνεύματος γεννηθέντος.

Θεωρώντας τὸν Κορυδαλλέα ὡς διδάσκαλο τοῦ Γένους τὸν τιμοῦμε «ὡς φωτεινὸν ὁρόσημον καὶ λαμπρὰν ἀφετηρίαν διὰ τὴν φιλοσοφοῦσαν διανόησιν τοῦ Νεωτέρου Ἑλληνισμοῦ»[40]. Παραβάλλοντάς τον ὅμως μὲ τὸν Εὐγένιο, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ὁμολογήσουμε τὴν ἔλλειψη καὶ μονομέρειά του, ὡς ἐπίσης τὸ γεγονός, ὅτι δὲν ἐκπροσωπεῖ τὴν παράδοση ἐκείνη, ποὺ πανθομολογουμένως ἔσωσε τὸ Γένος καὶ ἐξασφαλίζει τὴν ἱστορική συνέχειά του.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκριβῶς ἐντοπίζονται οἱ ἀντιθετικὲς κρίσεις περὶ ἀναλόγων ζευγῶν σοφῶν τοῦ Γένους μας. Ὅταν δίδεται ἡ προτεραιότητα στὴν ἱστορική μας διάσταση, θεωρεῖται ἡ παράδοση, ποὺ ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ τὸν Κορυδαλλέα, ὄχι μόνο ἀκραιφνῶς ἑλληνική, ἀλλὰ καὶ ὀρθόδοξη. Ὑπὸ τὸ φῶς ὅμως τῆς πατερικῆς-ρωμαίικης παραδόσεως, ποὺ συνιστᾶ τὴν κληρονομία τοῦ Βυζαντίου, τῆς ἑλληνορθόδοξης Ρωμανίας, μόνο ὁ Εὐγένιος εἶναι τῆς παραδόσεως αὐτῆς φορέας καὶ ἐκπρόσωπος. Μέσα σ' ἕνα κλίμα συντηρητικὸ-ἑλληνολατρικό, ποὺ βλέπει τὴν Ἐκκλησία ὡς ἕνα ἁπλὸ ἐθνικὸ θεσμὸ καὶ θρησκευτικὸ φορέα, οἱ δύο αὐτὲς παραδόσεις εἶναι δυνατὸν νὰ συνυπάρχουν, ἀλληλοσυμπληρούμενες. Μέσα ὅμως στὴν πατερικὴ προοπτική, ἑλληνικὴ μὲν ἀλλ' ὄχι καὶ ἑλληνολατρική, οἱ δύο αὐτὲς παραδόσεις ἀναποφεύκτως ἀλληλοαποκλείονται. Ἐξίσου ὅμως ἀλληλοαποκλείονται καὶ ὅταν πρυτανεύσουν τὰ κριτήρια τοῦ δυτικότροπου

40. Ν. Τζιράκη, *μν. ἔργ.*, σ. 85. Πρβλ. Κ. Σάθα, *Νεοελλ. Φιλολογία*, σ. 253.

διαφωτισμοῦ, ὁπότε τὸ βάρος φυσικὰ κλίνει στὴν πλευρὰ τοῦ Κορυδαλλέως[41]. Τί ἄλλο ὅμως φανερώνει ἡ διάσταση αὐτὴ παρὰ τὴν πνευματικὴ σύγχυση, ποὺ προσδιορίζει τὴν πορεία μας ὡς Νεοελλήνων;

41. Βλ. π.χ. στοῦ G. Henderson, *μν. ἔργ.*, σ. 25/26.

2.

ΒΙΚΕΝΤΙΟΣ ΔΑΜΟΔΟΣ

ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΔΙΑΣΥΝΔΕΣΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΚΑΙ ΔΥΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΝ ΙΗ΄ ΑΙΩΝΑ

Βιογραφικά

Γεννήθηκε τὸ 1700 στὰ Χαβριάτα Πάλλης τῆς Κεφαλληνίας. Σὲ μικρὴ ἡλικία πῆγε στὴ Βενετία καὶ σπούδασε στὴν περίφημη Φλαγγινιανὴ Σχολὴ τῆς ἐκεῖ Ἑλληνικῆς Κοινότητας, κοντὰ σὲ σπουδαίους δασκάλους, ὅπως ὁ Ἰωάννης Χαλκείας, ὁ Ἀπόστολος Μίχος καὶ ὁ Ἀντώνιος Κατήφορος (κληρικοὶ καὶ οἱ τρεῖς καὶ λόγιοι) ποὺ τὸν εἰσήγαγαν στὴ νεώτερη (γαλλικὴ) φιλοσοφία καὶ στὴ μελέτη τῶν Πατέρων. Τὸ 1721 πῆρε τὴ «δάφνη» τῶν δικαίων (κανονικοῦ καὶ ἀστικοῦ), δηλαδὴ τὸ δίπλωμά του, ἀπὸ τὸ Collegio Veneto τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάδοβας, καὶ τὸν τίτλο τοῦ Διδάκτορα. Ἐπιστρέφει στὴ γενέτειρά του καὶ γρήγορα (γύρω στὰ 1723) ἱδρύει Σχολὴ ἰδιωτικὴ στὸ χωριό του, ποὺ ἀναδείχθηκε σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ ἀξιόλογες τῆς ἐποχῆς στὰ Ἑπτάνησα καὶ γενικὰ στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο. Δίδασκε ὁλόκληρο τὸν κύκλο τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων, τὴ Θεολογία καὶ τὴν Ἠθικὴ καὶ συνέγραψε διδακτικὰ ἐγχειρίδια γιὰ ὅλο τὸ φάσμα τῶν σπουδῶν, ποὺ πρόσφερε ἡ Σχολή του, χρησιμοποιώντας τὴν ἁπλὴ γλώσσα καὶ φανερώνοντας ἕνα εὐσυνείδητο καὶ φωτισμένο διδάσκαλο, ποὺ ἀφιερωνόταν καθολικὰ στοὺς μαθητές του.

Ὁ Δαμοδὸς ἀνανέωσε τὶς μεθόδους διδασκαλίας, ἐγκατέλειψε τὴ σχολαστικὴ μέθοδο καὶ δίδαξε πρῶτος τὴ νεώτερη φιλοσοφία, χρησιμοποιώντας μάλιστα τόσο στὴ φιλοσοφία, ὅσο καὶ στὰ ἄλλα ἔργα του, τὴ λαϊκὴ γλώσσα τῆς ἐποχῆς του. Ἔγινε ἔτσι «πρόδρομος τοῦ νεοελληνικοῦ διαφωτισμοῦ». Ἡ μεγάλη διάδοση τῶν ἔργων του ἀποδεικνύει τὴν ἀκτινοβολία του, ποὺ ἁπλώθηκε γρήγορα στὴν ὑπόλοιπη Ἑλλάδα καὶ στὶς

ἑλληνικὲς παροικίες τοῦ ἐξωτερικοῦ, ὅπως ἀποδεικνύουν τὰ σωζόμενα χειρόγραφα μὲ ἔργα του στὶς διάφορες Βιβλιοθῆκες. Ὄχι ὅμως μόνο ἡ φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ ἡ θεολογία ὀφείλει πολλὰ στὸν Δαμοδό, γιατὶ συνέγραψε θεολογικὰ ἔργα, ποὺ προδίδουν βαθιὰ γνώση τῶν πηγῶν, καὶ μάλιστα τὴν ὀγκώδη «Δογματική» του (πάνω ἀπὸ 3000 φύλλα), ποὺ παραμένει ἀκόμη ἀνέκδοτη. Πέθανε τὸ 1752 καὶ τάφηκε στὴν ἐκκλησία τοῦ χωριοῦ του.

*
* *

Στὴν πνευματικὴ παραγωγὴ τοῦ ὑπόδουλου Ἑλληνισμοῦ εἶναι πολλαπλὰ ἔκδηλες οἱ συνέπειες τῆς συνάντησης τοῦ νεοελληνικοῦ στοχασμοῦ μὲ τὴ δυτικὴ σκέψη. Ἡ μεταφύτευση-μετακένωση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος συντελεῖται σ' ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς γνώσης, ἀκόμη καὶ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας. Ἡ μεταβυζαντινὴ ἑλληνικὴ θεολογία, ἰδιαίτερα στὰ πρόσωπα ἐκείνων ποὺ σπούδασαν σὲ δυτικὲς χῶρες, διαλεγόταν σ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς δουλείας μὲ τὸν δυτικὸ Χριστιανισμό, ἄλλοτε ἐνεργητικά, ἐκφράζοντας τὴν ὀρθόδοξη αὐτοσυνειδησία, καὶ ἄλλοτε δεχόμενη παθητικὰ τὴν ἐπίδραση τῆς Δύσης καὶ ἀφομοιώνοντας ἀνεπαίσθητα τὴν ἐπιστημονική της μέθοδο καὶ μαζὶ τὰ κριτήριά της, ἢ συχνὰ ἀντιγράφοντας αὐτούσια τὶς θέσεις καὶ τὸν προβληματισμό της[1]. Τὸ πρόβλημα

1. Μιὰ γενικὴ θεώρηση τοῦ προβλήματος βλ. στοῦ Χρ. Γιανναρᾶ, *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Ἀθήνα 1972. Πρβλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ ρωσσικὴ θεολογία*, στὸν τόμο: «Θέματα ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας», Θεσσαλονίκη 1979, σ. 183 ἑ.ἑ. (βλ. ἰδιαίτερα στὴ σ. 189) καί, *Οἱ δρόμοι τῆς ρωσσικῆς θεολογίας*, στὸν ἴδιο τόμο, σ. 213 ἑ.ἑ. Βλ. ἀκόμη Στῆβεν Ράνσιμαν, *Ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία ἐν αἰχμαλωσίᾳ* (μετφρ. Ν. Κ. Παπαρρόδου), Ἀθήνα 1979, σ. 400 ἑ.ἑ.

τῶν δυτικῶν ἐπιδράσεων στὴ νεοελληνικὴ σκέψη εἶναι ἰδιαίτερα ὀξὺ στὸ χῶρο τῆς θεολογίας, γιατὶ ἀνακύπτει τὸ καίριο ἐρώτημα, ποιὸ ὑπερισχύει τελικά, τὸ δυτικὸ ἢ τὸ ὀρθόδοξο πνεῦμα, καὶ κατὰ πόσο ἡ ἀνατολικὴ παράδοση —ὄχι τόσο ὡς στοχασμός, ἀλλὰ προπάντων ὡς φρόνημα καὶ στάση ζωῆς— κατορθώνει νὰ διατηρήσει τὴν αὐτοτέλεια καὶ συνέχειά της.

Τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἔχει ἐπανειλημμένα ἐξεταστεῖ, καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του, ποὺ συμπίπτει μὲ τὴ μετάφραση τῶν ἔργων τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτου στὴν ἑλληνικὴ κατὰ τοὺς τελευταίους αἰῶνες τοῦ Βυζαντίου-Ρωμανίας[2]. Ἡ δυτικὴ ἐπίδραση σὲ πολλοὺς θεολόγους τῆς περιόδου αὐτῆς ἔχει χαρακτηριστεῖ «καταλυτική». Γίνεται λόγος γιὰ «νόθευση τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως» καὶ «ἀπώλεια τῆς ὀρθοδόξου συνειδήσεως»[3], ποὺ δὲν σχετίζεται βέβαια μόνο μὲ τοὺς ἀναντίρρητα γνωστοὺς ὡς «λατινόφρονες», ἀλλὰ καὶ μὲ θεολόγους, ποὺ κατὰ τὰ ἄλλα θεωροῦνται ὀρθόδοξοι καὶ «παραδοσιακοί».

Ὁ «ἐκδυτικισμὸς» τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας προχωρεῖ ραγδαῖα ἀπὸ τὸν ΙΖ΄ αἰώνα, ἐκφραζόμενος ὡς ἀπώλεια τῆς συνείδησης τῆς καθολικότητας τῆς Ὀρθοδοξίας, μὲ τὴν προοδευτικὴ ἐπικράτηση τῆς ὁμολογιακῆς νοοτροπίας. Ἔτσι, καὶ ἐκεῖ ἀκόμη ποὺ δὲν χάνεται ἡ συναίσθηση τῆς ἀπόστασης τῆς ἀνατολικῆς θεολογίας ἀπὸ τὴ δυτική, ὅπως ἡ τελευταία διαφοροποιήθηκε στοὺς κόλπους τοῦ σχολαστικισμοῦ, δὲν παύει νὰ κατανοεῖται ἡ

2. Βλ. Georgios D. Metallinos, *Vikentios Damodos*, Θεολογία δογματικὴ κατὰ συντομίαν..., Athen 1980, σ. 21* ἑ.ἑ. (βιβλιογραφία στὴ σελ. 21, σημ. 6).

3. Στυλιανοῦ Παπαδοπούλου, *Ἑλληνικαὶ Μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων. Θωμισταὶ καὶ Ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Ἀθῆναι 1967, σ. 173/4.

'Ορθοδοξία σὰν μιὰ «τρίτη λύση», ἀνάμεσα στὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸ καὶ τὸν Προτεσταντισμό, σὰν ἕνα τμῆμα τῆς 'Εκκλησίας, μιὰ ἐπὶ μέρους 'Εκκλησία καὶ 'Ομολογία, ποὺ ἁπλῶς διεκδικεῖ τὴν ὀρθότερη ἐκπροσώπηση καὶ ἑρμηνεία τῆς χριστιανικῆς 'Αλήθειας[4].

'Η ἑλληνικὴ θεολογία τῆς Τουρκοκρατίας διαμορφώθηκε στὸ μεγαλύτερο μέρος της σύμφωνα μὲ τὰ δυτικὰ πρότυπα. "Εγινε «θεολογία συστημάτων»[5] καὶ ὑποστήριξης θέσεων, ἔστω καὶ ἂν αὐτὸ προέκυψε ἀπὸ τὴν ἀγωνιώδη προσπάθεια ἀπόκρουσης τῶν δογματικῶν παρεκκλίσεων τῆς Δύσης μὲ τὴ γλώσσα τῆς ἐποχῆς καὶ τὰ ἐπιστημονικά της μέσα. Δὲν πρόκειται ὅμως πιὰ γιὰ ἁπλὴ συστηματοποίηση τῆς ὀρθόδοξης-πατερικῆς δογματικῆς παράδοσης, ὅπως συνέβη λ.χ. στὸν ἅγιο 'Ιωάννη τὸν Δαμασκηνό[6], ἀλλὰ γιὰ ἀποδοχὴ καὶ κυριαρχία τοῦ ἐπιστημονισμοῦ σύμφωνα μὲ τὰ ἰσχύοντα στὴν ἀκαδημαϊκὴ θεολογία τῆς Εὐρώπης. Σ' αὐτὸ προηγήθηκαν φυσικὰ οἱ λατινόφρονες[7] μὲ εὔγλωττο παράδειγμα τὸν

4. Βλ. Χρήστου Γιανναρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 58/9.

5. Βλ. Ι. Ν. Καρμίρη, ἄρθρο: *Δογματική*, στὴ «Θρησκευτικὴ καὶ 'Ηθικὴ 'Εγκυκλοπαιδεία», τόμ. 5 (1964) στ. 141 ἑ. Πρβλ. Π. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματικὴ τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας*, τ. Α'. 'Αθῆναι 1959 σ. 53 ἑ.ἑ. καὶ Χρ. Γιανναρᾶ, *ὅπ. παρ.*, σ. 62 ἑ., G. A. Maloney, *A History of Orthodox Theology since 1453*, Belmont 1976, σ. 169 ἑ.

6. Βλ. Ι.Ν. Καρμίρη, *Θωμᾶ τοῦ 'Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική, ἐξελληνισθεῖσα ὑπό...*, τόμ. Α', 'Εν 'Αθήναις 1935, σ. 29 ἑ. Πρβλ. τοῦ 'Ιδίου στὸ παραπάνω ἄρθρο, στ. 139. 'Επίσης τὶς εἰσαγωγὲς τῶν Καθηγητῶν Π. Χρήστου καὶ Θ. Ζήση στὴν ἔκδοση τοῦ ἔργου «"Εκδοσις 'Ακριβὴς τῆς 'Ορθοδόξου Πίστεως», στὴ σειρὰ «"Ελληνες Πατέρες τῆς 'Εκκλησίας» τοῦ Π.Ι.Μ., τόμ. 19, σ. 16 ἑ.ἑ. καὶ 37 ἑ.ἑ.

7. 'Υπάρχει, βέβαια, μιὰ οὐσιαστικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στοὺς λατινόφρονες καὶ τοὺς ὑπόλοιπους ἀνατολικοὺς θεολόγους. Οἱ πρῶτοι δὲν βλέπουν καμιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ δυτικὴ καὶ τὴν ἀνατολικὴ

θεολόγο-φιλόσοφο τοῦ ΙΔ΄ αἰ. Ἰωάν. Κυπαρισσιώτη[8]. Ἐπικρατεῖ κατὰ κανόνα ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς πάνω στὰ βιβλικὰ χωρία μὲ τὴ βοήθεια τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν φιλοσοφικῶν αὐθεντιῶν παράλληλα μὲ τοὺς Πατέρες.

Ἡ ἐπιχειρούμενη ἀνάμειξη τῶν ἐπιστημονικῶν καὶ λογικῶν ἀποδείξεων ἢ αὐθεντιῶν μὲ τὶς μαρτυρίες τῆς ἐμπειρίας τῶν θεουμένων ἁγίων Πατέρων συνιστᾶ ὁπωσδήποτε ἀλλοίωση τῆς ἁγιοπατερικῆς θεολογικῆς μεθόδου[9], κατὰ τὴν ὁποία ἡ καθαρμένη ἀπὸ τὰ πάθη καρδία καὶ ὄχι ἡ διάνοια (ὡς λογικὴ λειτουργία) εἶναι ὁ χῶρος μόρφωσης τῆς θεολογίας, ὡς γνώσης τοῦ Θεοῦ μέσα στὴν ἀδιάλειπτη προσευχὴ καὶ τὴ μελέτη τῶν Γραφῶν. Γιὰ τὴν Ἐκκλησία, ὡς Ὀρθοδοξία, δὲν ἰσχύει ἡ «συλλογιστικὴ μέθοδος», ἀλλ᾽ ἡ ἱστορικὴ-ἀποδεικτική, ὡς ἀναφορὰ στὶς ἁγιοπνευματικὲς ἐμπειρίες τῶν Ἁγίων ὅλων

θεολογία καὶ γι᾽ αὐτὸ χρησιμοποιοῦν τὴν πρώτη ἀνεξέλεκτα. Οἱ ὑπόλοιποι συναισθάνονται τὴ διαφορὰ καί, μολονότι καταφεύγουν συχνὰ στὰ ἐπιστημονικὰ μέσα τῆς προηγμένης Δύσης, δὲν παύουν νὰ ἀσκοῦν κριτικὴ στὴ δυτικὴ θεολογία, προσφέροντας τὴν ὀρθόδοξη παράδοση μὲ δυτικὸ ἔνδυμα καὶ δεχόμενοι μόνο ἀνεπαίσθητα τὶς ἐπιρροὲς τῆς Δύσης.

8. Κατὰ τὸν A. Ehrhard, τὸ ἔργο τοῦ Κυπαρισσιώτη «Τῶν Θεολογικῶν Ρήσεων Στοιχειώδης Ἔκθεσις» εἶναι "der erste Versuch einer systematischen Dogmatik nach dem Muster der abendländische Theologie". Βλ. Βασ. Λ. Δεντάκη, *Joh. Kyparissiotes, Stoicheiodes Ekthesis ton Theologikon Theseon - ihre Überlieferung und ihr Gehalt*, στὴ «Θεολογία» τ. 32 (1961) σ. 439. Γιὰ τὸν Κυπαρισσιώτη εἰδικότερα βλ. Βασ. Λ. Δεντάκη, *Ἰωάννης Κυπαρισσιώτης, ὁ σοφὸς καὶ φιλόσοφος*, Ἀθῆναι 1977².

9. Τὶς ἀρχὲς τῆς ὀρθόδοξης γνωσιολογίας δίνει ὁ ἅγ. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος κατὰ τρόπο μοναδικὸ καὶ τελεσίδικο, ὁρίζοντας ὅτι μποροῦν (καὶ ἐπιτρέπεται!) νὰ θεολογοῦν μόνον «οἱ ἐξητασμένοι καὶ διαβεβηκότες ἐν θεωρίᾳ (= θεοπτίᾳ) καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχήν καὶ σῶμα κεκαθαρμένοι ἢ καθαιρόμενοι, τὸ μετριώτατον». (Θεολογικὸς λόγος Α΄, §3.).

τῶν αἰώνων (Προφητῶν - Ἀποστόλων - Πατέρων), ἀφοῦ ἄλλωστε ὁ σκοπὸς τῶν δογμάτων δὲν εἶναι ἡ (λογική) κατανόησή τους, ἀλλ' ἡ κατάργησή τους, ὅταν ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴ βοήθεια (καὶ) αὐτῶν φτάσει στὸ δοξασμὸ - θέωση, ἡ ὁποία εἶναι πέρα καὶ πάνω ἀπὸ κάθε κατανόηση. Ἡ ἐπίγνωση τοῦ σκοποῦ αὐτοῦ τῶν δογμάτων ὁδηγεῖ στὴν κατανόηση τοῦ γράμματός τους χωρὶς ποτὲ νὰ συγχέονται —ὀρθόδοξα— τὰ δόγματα μὲ τὸν ἴδιο τὸν Θεό, ὡς «ἀντικείμενο» τῆς πίστης.

Ἡ «ἀντικειμενικότητα»[10] (κατὰ τὸν Δαμοδὸ «ἀκριβολογία») τοῦ ἐπιστημονισμοῦ εἶναι ὁλότελα ξένη πρὸς τὴν πατερικὴ μέθοδο, ἀνατολῆς καὶ δύσης, ποὺ διαφοροποιεῖται ριζικὰ ἀπὸ κάθε ἔννοια ὑποκειμενικῆς ἀποκρυπτογράφησης τῶν βιβλικῶν χωρίων μὲ τὴ βοήθεια τοῦ «ὀρθοῦ λόγου» καὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Μοναδικὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐξαίρεση ἀποτέλεσε στὴν πατερικὴ ἀρχαιότητα ὁ ἱερὸς Αὐγουστίνος[11]. Ἡ στεβλὴ αὐτὴ θεολογικὴ πορεία ὁδήγησε στὴν ὑποκατάσταση τῆς πατερικῆς ἐμπειρικῆς θεολόγησης ἀπὸ τὸν ἀφηρημένο διαλογισμὸ καὶ σὲ σύνταξη ὁμολογιακῶν κειμένων ἔξω ἀπὸ τὸ λειτουργικὸ χῶρο τῆς θεολογίας, τὴν προσωπικὴ δη-

10. «Αὐτὴ τὴ θεολογικὴ «ἀντικειμενικότητα» μᾶς τὴν ἔμαθαν οἱ δυτικοί, καὶ μάλιστα στὴν παρακμή τους· δὲν τὴ βρίσκουμε στὴν Παράδοση τῆς Ἀνατολῆς. Οἱ θεολόγοι καὶ Πατέρες τῆς Ὀρθοδοξίας δὲν ἀσχολήθηκαν ποτὲ θεωρητικὰ καὶ ἀντικειμενικὰ μὲ τὴν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας, ἡ θεολογία τους ἐκφράζει ἀποκλειστικὰ τὴν προσωπική τους μετοχὴ στὴν πίστη καὶ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, τὰ προσωπικὰ βιώματα τοῦ ἅγιου βίου τους». (Χρ. Γιανναρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 7-8).

11. Γιὰ τὴ θεολογία τοῦ ἱ. Αὐγουστίνου καὶ τὴ χρησιμοποίησή της ἀπὸ τοὺς Φράγκους βλ. Ι. Σ. Ρωμανίδου, *Ρωμηοσύνη-Ρωμανία-Ρούμελη*, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 77 ἑ.ἑ. Πρβλ. τοῦ Ἰδίου, *Κριτικὴ θεώρησις τῶν ἐφαρμογῶν τῆς θεολογίας*, στὰ «Πρακτικὰ τοῦ Β΄ Συνεδρίου Ὀρθοδόξου Θεολογίας», Ἀθῆναι 1980, σ. 411-439.

λαδὴ μετοχὴ στὴ ζωὴ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος στὰ ὅρια τῆς ἄσκησης καὶ τῆς διακονίας τοῦ θυσιαστηρίου.

Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα Ἕλληνα θεολόγου τῆς ὑπόψη περιόδου συνιστᾶ ὁ Βικέντιος Δαμοδός[12]. Κινήθηκε καὶ αὐτὸς mutatis mutandis στὸ ἴδιο προϋποθεσιακὸ πλαίσιο καὶ γι' αὐτὸ προσφέρεται γιὰ μελέτη καὶ κατανόηση τῆς ἐποχῆς, λόγω τῶν σπουδῶν του στὴ Δύση, τῆς δράσης του στὰ ἐνετοκρατούμενα Ἑπτάνησα καὶ τῆς σύνταξης καὶ ἀπ' αὐτὸν ἐπιστημονικοῦ θεολογικοῦ συστήματος («Δογματικῆς Θεολογίας»). Ζώντας καὶ δημιουργώντας διδακτικὰ καὶ συγγραφικὰ ὁ Δαμοδὸς σ' ἕνα σταυροδρόμι πολιτισμῶν, ἔγινε πρωτοπόρος καὶ στὸ χῶρο τοῦ θεολογικοῦ διαφωτισμοῦ, ὁδηγώντας οὐσιαστικὰ στὸ νεώτερο ἑλληνικὸ θεολογικὸ ἐπιστημονισμὸ μὲ συνεχιστές του σ' αὐτὸ τὸν Ε. Βούλγαρι καὶ τὸν Α. Μοσχόπουλο, ὥς τὸν Δαμαλᾶ, τὸν Ρώσση καὶ τὸν Χρ. Ἀνδροῦτσο.

Ὁ Δαμοδὸς εἶναι ἐπιστήμονας, μὲ τὴ νεώτερη-εὐρωπαϊκὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, καὶ στὰ θεολογικά του ἔργα. Βασικὰ χαρακτηριστικά του: ἡ ἐκπληκτικὴ βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση[13], ἡ πιστὴ ἐφαρμογὴ τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου, οἱ κριτικὲς παρεμβάσεις στὰ κείμενα[14], ἡ πληρέστατη γνώση τῆς σύγχρονης ἐπιστημονικῆς ὁρολογίας μαζὶ μὲ τὴν προσπάθεια γιὰ καθιέρωση ἑλληνικῆς θεο-

12. Βλ. τὴ βασικὴ σήμερα μελέτη γιὰ τὸν Δαμοδὸ καὶ τὸ ἔργο του τῆς Βασ. Μπόμπου-Σταμάτη, *Ὁ Βικέντιος Δαμοδός. Βιογραφία-ἐργογραφία (1700-1752)*, Ἀθήνα 1982, μὲ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία.

13. Βλ. Β. Μπόμπου-Σταμάτη, *μν. ἔργ.* σ. 15., G. Maloney, *μν. ἔργ.* σ. 170.

14. Ἀποφεύγουμε νὰ βαρύνουμε τὴ σύντομη αὐτὴ ἀνακοίνωση μὲ τὸ πλούσιο ὑλικό, ποὺ προσφέρει στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸ δογματικὸ ἔργο τοῦ Δαμοδοῦ καὶ τὸ ὁποῖο θὰ χρησιμοποιηθεῖ σὲ ἐκτεταμένη εἰδικὴ μελέτη (βλ. παρακάτω).

λογικῆς ἐπιστημονικῆς ὁρολογίας[15] κ.λπ. Ἡ Δογματική του, ἀκόμα ἀνέκδοτη[16], εἶναι μιὰ ἐπιστημονικὴ Δογματικὴ[17] — ἀπάντηση ἀσφαλῶς στὴν πρόκληση τῆς ἐποχῆς του (zeitbedingt), στὴ συνάντηση τῆς παράδοσής του μὲ τὴν ἀντίπερα Δύση. Παρὰ τὴν παραδοσιακότητα τῆς συνείδησής του καὶ τὴν ἀγαθή του προαίρεση τὸ ἔργο του ἀποτελεῖ ἐπιστημονικὴ-λογικὴ καὶ ὄχι δοξολογικὴ θεολογία. Εἶναι λογικὴ κατοχύρωση καὶ ὑποστήριξη τῆς ὀρθόδοξης πίστης καὶ συγχρόνως προσπάθεια γιὰ μιὰ θεολογικὴ διαφώτιση, μέσα στὰ ὅρια τοῦ σύνολου διαφωτιστικοῦ του ἔργου[18] καὶ στοὺς ἄλλους χώρους τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης.

Παρόλα αὐτά, ἐκεῖνο ποὺ βαρύνει ἰδιαίτερα στὸν Δαμοδὸ εἶναι, ὅτι δὲν ἔχει χάσει τὰ ὀρθόδοξα συνειδησιακὰ ἀντανακλαστικά του, παρὰ τὴ σπουδή του στὴ Δύση, ὅπως ἀκόμη τὴ συναίσθηση τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς παράδοσής του καὶ τῆς ἑτερότητάς της πρὸς ἐκείνη.

15. Χαρακτηριστικὰ παραδείγματα: Τὸν λατινικὸ ὅρο "Auctor naturae" τὸν ἀποδίδει μὲ τὸ «αὐτουργὸς τῆς φύσεως» (Χειρ. Βατοπεδίου 99, φ. 734α). Τὴν «λατινικὴν φωνὴν» "providentia", μὲ τὸ «προόρασις» (φ. 236α) καὶ τὸν ὅρο "catechismus" τῆς ἐν Τριδέντῳ Συνόδου μέ τό «Κατηχισμὸς» (φ. 638β) καὶ ὄχι «Κατήχησις».

16. Βλ. σχετικὰ στῆς Β. Σταμάτη, *ὅπ. παρ.*, σ. 278-297 καὶ σ. 377, ὅπου τὰ χειρόγραφα τοῦ ἔργου. Ἐμεῖς ἐδῶ χρησιμοποιοῦμε τὰ χειρόγρ. 99-102 τῆς Μονῆς Βατοπεδίου, ποὺ ἔχουμε μελετήσει.

17. Ὁ ἴδιος δίνει τὸ χαρακτήρα τοῦ ἔργου του: «Ὅταν ἡ θεολογία καταγίνεται μόνον περὶ τὰ δογματικὰ ζητήματα, τότε λέγεται *σχολαστικὴ δογματική*, ἣν κυρίως ἔχομεν σκοπὸν νὰ ἐξηγήσωμεν» (Χειρ. Βατ. 99, σελ. 1). Τοῦτο λέγεται σ' ἀντίθεση μὲ τὴν «ἁπλὴ σχολαστική», ποὺ καταγίνεται «εἰς ἄλλα ζητήματα, μὴ οὕτως ἀναγκαῖα διὰ τὴν πίστιν» (*αὐτ.*).

18. Ἡ *Δογματικὴ Θεολογία* εἶναι μαζὶ μὲ τὶς *Ἠθικὲς Πραγματεῖες* τοῦ Δαμοδοῦ τὸ ἐπιστέγασμα τῆς συγγραφικῆς παραγωγῆς του (Βλ. Σταμάτη, *ὅπ. παρ.*, σ. 184).

Γι' αὐτὸ ἡ συνάντηση ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς θεολογικῆς σκέψης στὸ ἔργο του παίρνει οὐσιαστικὰ τὴ μορφὴ διαλεκτικῆς ἀντιπαράθεσης ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς θεολογίας, πατερικοῦ πνεύματος καὶ δυτικοῦ-νεωτεριστικοῦ.

Στὴν ἐπισήμανση τῶν βασικῶν στοιχείων τῆς θεολογικῆς μεθόδου τοῦ Β. Δαμοδοῦ ἀποβλέπει ἡ παροῦσα —περιληπτικὴ ὁπωσδήποτε καὶ ἀποσπασματικὴ— ἀνακοίνωση, ἡ ὁποία κατὰ κάποιο τρόπο ἀποτελεῖ περίληψη ἑνὸς κεφαλαίου τῶν Θεολογικῶν Προλεγομένων στὸ Θεολογικὸ Σύστημα τοῦ Δαμοδοῦ, ποὺ γράφονται καὶ θὰ δημοσιευτοῦν προσεχῶς ὡς προανάκρουσμα τῆς ἔκδοσης τῆς ἀνέκδοτης ὀγκώδους Δογματικῆς του, ποὺ ἑτοιμάζεται καὶ αὐτὴ ἀπὸ ἕνα μικρὸ θεολογικὸ ἐπιτελεῖο, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ ὁμιλοῦντος[19].

Ὁ θεολόγος Δαμοδὸς καὶ ἡ Δύση

α) Κατάφαση ὑπὸ ὅρους

Ὁ Δαμοδὸς ὡς θεολόγος κινεῖται στὰ πλαίσια τῆς ἐποχῆς του. Θεολογεῖ πάντα σὲ σχέση καὶ ἀναφορὰ πρὸς τὴ Δύση, ποὺ γνώρισε καλὰ μὲ τὶς σπουδές του καὶ διατηρεῖ τὴν ἐπαφὴ μαζί της μὲ τὶς συνεχιζόμενες ἐπιστημονικές του ἔρευνες. Μὲ ὅλη τὴ δογματικὴ παραγωγή του δὲν δίνει ἁπλῶς διέξοδο σὲ προσωπικοὺς θεολογικοὺς

19. Πρέπει ἐδῶ νὰ λεχθεῖ, ὅτι ἡ πρώτη συστηματικὴ θεολογικὴ ἀναφορὰ στὸν Δαμοδὸ ἔγινε ἀπὸ τὸν Γεώργιο Μεταλληνό, ἔστω καὶ σὲ κάποια περιορισμένη ἔκταση, μὲ βάση τὸ «Συνταγμάτιον Θεολογικὸν» τοῦ Δαμοδοῦ καὶ μερικὴ γνώση καὶ χρήση τῆς ἀνέκδοτης Δογματικῆς Θεολογίας του. Βλ. G. D. Metallinos, *Vikentios Damodos: Θεολογία Δογματικὴ κατὰ συντομίαν ἢ τε Συνταγμάτιον Θεολογικὸν* (Inaug. Dissert.), Athen-Koeln 1980.

προβληματισμούς, ἀλλὰ θέλει νὰ κάμει γνωστὲς στὸν κύκλο τῶν μαθητῶν του τὶς διαφορὲς ἢ συμπτώσεις τῆς Ἀνατολῆς μὲ τὴ Δύση. Τὸ δυτικὸ κατέναντι εἶναι τὸ κύριο σημεῖο τῆς ἀναφορᾶς τοῦ θεολογικοῦ στοχασμοῦ του. Γράφει τὴ «Θεολογία» του, γιατὶ ὑπάρχει ἡ δυτικὴ πρόκληση, περισσότερο ἔντονη μάλιστα στὰ Ἑπτάνησα, ὅπου λειτουργοῦσε ὡς διδάσκαλος, καὶ ἡ ὁποία τοῦ ἐπέβαλλε νὰ δώσει, τὸ κατὰ δύναμη, καθαρὴ τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση στοὺς μαθητές του, διαφοροποιώντας την ἀπὸ τὶς δυτικὲς καινοτομίες. Αὐτὸ ἦταν δυνατὸ μὲ δύο τρόπους: μὲ τὴν κατάδειξη τῶν παραδοσιακῶν στοιχείων, ποὺ σώζονταν στὴ Δύση καὶ συνιστοῦσαν τὴ σύμπτωσή της μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀρχαιότητα, καὶ τῶν διαφορῶν καὶ παρεκκλίσεών της. Γι᾽ αὐτὸ ὁ Δαμοδὸς στὴν ἀντιπαράθεσή του μὲ τὴ Δύση δὲν εἶναι ἀπροϋπόθετα ἢ ἀπόλυτα ἀπορριπτικὸς ἀλλ᾽ οὔτε καὶ ἀπόλυτα καταφατικός.

Ἀναζητεῖ τὸ ἑνοποιητικό, τὸ κοινό, καὶ γι᾽ αὐτὸ εἶναι πρῶτα θετικὸς-καταφατικός, ἐκφράζοντας σαφὴ οἰκουμενικὴ τάση στὸ ἐπιστημονικὸ φυσικὰ πεδίο. Κρίνοντας μὲ ἀξιοθαύμαστη νηφαλιότητα δὲν διακρίνει μόνο ἀποξένωση —θεολογικὰ— καὶ ἀλλοτρίωση στὴ Δύση, ἀλλὰ καὶ μερικὴ διατήρηση τοῦ παραδοσιακοῦ δογματικοῦ πλούτου. Τὸ κοινὸ τὸ ἀναζητεῖ εὐσυνείδητα καὶ ἀντικειμενικά, ὅπου καὶ ἂν βρίσκεται, ἐξαίροντάς το. Μιὰ τέτοια τάση φυσικὰ σ᾽ ἄλλους ἀνατολικοὺς συγγραφεῖς, ὅπως λ.χ. στὸν πατριάρχη Δοσίθεο, εἶναι ἀδιανόητη. Στὸν Δαμοδὸ ὅμως εἶναι δυνατὴ —μιλοῦμε γιὰ τὴ Δογματική του Θεολογία— γιατὶ τὰ κριτήριά του εἶναι πρωταρχικὰ ἐπιστημονικά, σ᾽ ἀντίθεση μὲ τὰ καθαρὰ πολεμικά του ἔργα, ποὺ ἀναφέρονται ὄχι σ᾽ ὅλο τὸ φάσμα τῆς δογματικῆς διδασκαλίας, ἀλλὰ σὲ συγκεκριμένες διαφορές. Ἐδῶ ὑπάρχει βέβαια μιὰ συγκεκριμένη

ἐξήγηση. Ὅταν ἡ θεολογία νοεῖται, πατερικά, ὡς δοξολογική ἀναφορὰ στὸ Ἄκτιστο καὶ «θεραπευτικὴ ἀσκητική», ἡ διαφορὰ μὲ τὴ φραγκευμένη Δύση φανερώνεται τεράστια καὶ ἀγεφύρωτη. Γιατὶ αὐτὴ ἡ ὄψη τῆς θεολογίας χάθηκε στὴ Δύση ἀμετάκλητα. Ὅταν ὅμως ἡ θεολόγηση περιορίζεται στὴ «θεωρητικὴ» ἀναζήτηση, τότε ἀναφαίνονται ὄχι μόνο διαφορές, ἀλλὰ καὶ ὁμοιότητες σὲ δογματικὲς θέσεις καὶ στὴ μεθοδολογία. Καὶ ὁ Δαμοδὸς ἐφαρμόζει στὸ πρόβλημα αὐτὸ μιὰ συγκεκριμένη ἀρχή: «οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοὶ δεῖ ἀθετεῖν, ἀλλ' ὅσα οὐ συμφωνοῦσι τῇ πίστει, τῇ Γραφῇ δηλαδὴ καὶ τῇ Καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ»[20].

Ὁ Δαμοδὸς ἀντιμετωπίζει τὴ δυτικὴ θεολογικὴ παράδοση κάτω ἀπὸ συγκεκριμένες προϋποθέσεις. Χρησιμοποιεῖ πρῶτα εὐρύτατα τοὺς δυτικοὺς ἀρχαίους Πατέρες, φυσικὰ ὡς ὀρθοδόξους, φορεῖς τῆς ἀρχαίας ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης: «Δεῖ θεωρεῖν τὰ ρητὰ τῶν τῆς ἑσπέρας πατέρων· ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὸ ἀξιόπιστον»[21]. Ἀλλὰ εἶναι σημαντικὸ πὼς καὶ γι' αὐτὸ ἀκόμη τὸ αὐτονόητο στηρίζεται σὲ σχετικὴ διδασκαλία οἰκουμενικῶν συνόδων[22], θέλει νὰ ἔχει δηλαδὴ ἐκκλησιαστικὰ

20. Χειρ. Βατ. 99, φ. 283β. Ἀνάλογη τάση θὰ δείξει καὶ ὁ ἡσυχαστὴς ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης: «Τὰ κακόδοξα φρονήματα καὶ τὰ παράνομα ἔθη τῶν Λατίνων καὶ τῶν ἄλλων αἱρετικῶν πρέπει νὰ μισῶμεν καὶ νὰ ἀποστρεφώμεθα· εἴ τι δὲ εὑρίσκεται ἐν αὐτοῖς ὀρθῶς ἔχον καὶ ὑπὸ τῶν Κανόνων τῶν Ἱερῶν Συνόδων βεβαιούμενον, τοῦτο δὲν πρέπει νὰ μισῶμεν». Βλ. Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, *Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Ὁ Βίος καὶ τὰ Ἔργα του (1749-1809)*, Ἀθῆναι 1959, σ. 192.

21. Χειρ. Βατ. 99, φ. 729β. Γι' αὐτὸ συχνὰ στὴ διδασκαλία τῶν ἀνατολικῶν προσθέτει καὶ ἐκείνη τῶν δυτικῶν Πατέρων. Π.χ. 99, σ. 197: «Αὕτη ἐστὶν ἡ διδασκαλία τῶν Πατέρων καὶ τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας».

22. Χειρ. Βατ. 99, φ. 729β. (Στηρίζεται στὶς ἀποφάσεις τῶν

κριτήρια ἀκόμη καὶ στὶς πιὸ ἀκίνδυνες ἐπιλογές του. Ἡ ἐφεκτικότητά του, πιστεύουμε, ἑρμηνεύεται ἀπὸ τὴ στάση του ἀπέναντι στὸν μεγαλύτερο θεολόγο τῆς φραγκικῆς παράδοσης, τὸν Αὐγουστίνο.

Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Δαμοδοῦ στὸν ἱερὸ Αὐγουστίνο εἶναι ἰδιαίτερα συχνὴ καὶ ἐκτεταμένη. Ἄλλωστε ὁ Αὐγουστίνος ἀποτελεῖ τὸν κορμὸ τῆς σχολαστικῆς καὶ γενικὰ τῆς δυτικῆς-φραγκικῆς θεολογίας, τὸν κατεξοχὴν πατέρα της. Ἡ ἐξάρτησή του συνεπῶς ἀπὸ τὰ δυτικὰ δογματικὰ ἐγχειρίδια συνεπαγόταν καὶ πολλαπλὴ χρήση τῆς αὐθεντίας τοῦ Αὐγουστίνου, ποὺ τὸν ὀνομάζει ὁ Δαμοδὸς «μέγαν καὶ ἀγχινούστατον διδάσκαλον»[23] καὶ «θεῖον»[24], ὅπως δηλαδὴ καὶ τοὺς μεγάλους ἀνατολικοὺς πατέρες. Ἡ αὐγουστίνεια σκέψη θεμελιώνει πολλὲς ἀπὸ τὶς δογματικὲς θέσεις τοῦ Δαμοδοῦ.

Σημασία μεγάλη ὅμως ἔχει τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Δαμοδὸς δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἀνοικτὸς στὸν Αὐγουστίνο, φανερώνοντας συχνὰ τὴν ἐπιφυλακτικότητά του ἀπέναντί του. Κάτι ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν πατερικὴ γνησιότητα τῶν κριτηρίων τοῦ Δαμοδοῦ, εἶναι ἡ ἐπίγνωσή του, ὅτι ὁ Αὐγουστίνος δὲν μπορεῖ νὰ θεωρεῖται ἀναμφίβολα ἀσφαλὴς ὁδηγὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης. Γι' αὐτὸ τὸν ἀκολουθεῖ μόνο ἐκεῖ, ποὺ ὀρθοδοξεῖ, καὶ πάντοτε παράλληλα μὲ ἀποδεδειγμένα ὀρθόδοξους πατέρες. Ὁ σεβασμός του, βέβαια, πρὸς τὸ ἐπιβλητικὸ ἐκεῖνο δυτικὸ

Οἰκουμ. Συνόδων Ε', ΣΤ' καὶ Ζ'). Σαφέστατα διευκρινίζει τὴ στάση του σὲ ἕνα σημεῖο: «ὅτε δὲ λέγω, οἱ τῆς ἑσπέρας πατέρες... νοῶ τοὺς ἀρχαίους ἐκείνους, οὓς δέχεται ἡ ἀνατολικὴ ἐκκλησία. Περὶ τῶν ἄλλων δέ, μάλιστα τῶν μετὰ τὸ σχίσμα, οὓς καλοῦσιν (sic) ἁγίους, οὐδὲν φημί. Αὐτοὶ γὰρ ἠκολούθησαν τῷ δόγματι τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας» (Χειρ. Βατ. 99, 730β).

23. Χειρ. Βατ. 99, φ. 593β.

24. Χειρ. Βατοπ. 99, σελ. 199.

πνεῦμα, τὸν ἀναγκάζει κάποτε νὰ τὸν δικαιολογεῖ, ἀμφισβητώντας ἀποδιδόμενες σ' αὐτὸν θέσεις, γιατὶ γνωρίζει καὶ τὶς ἀλλεπάλληλες νοθεύσεις στὰ αὐγουστίνεια κείμενα[25]. Δὲν διστάζει ὅμως νὰ τὸν κατακρίνει ἀμερόληπτα γιὰ φανερὰ ἀνορθόδοξες διδασκαλίες του, ὅπως λ.χ. γιὰ τὸν προορισμὸ καὶ τὴ θεία χάρη. «Ἂς μοῦ συγχωρήση —θὰ πεῖ— ὁ μέγας οὗτος διδάσκαλος, ὅτι ἡ δόξα αὕτη οὐ μόνον ἐστὶ ψευδής, ἀλλὰ αἱρετική». Συνεχίζοντας ὅμως: «οὐ διὰ τοῦτο ἦν αἱρετικὸς ὁ Αὐγουστῖνος, διότι οὐκ εἶπεν ἐκεῖνα ἀντιμαχόμενος τῇ Καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ἐνόμισεν ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας, περὶ τοῦ ὁποίου οὐ γέγονε πρότερον ζήτημα καὶ φανερὰ ἀναίρεσις...»[26]. Εἰσέρχεται ἔτσι στὶς προϋποθέσεις ὀρθο-

25. Π.χ. Χειρ. Βατ. 99, φ. 737β: «... πάλιν φησὶν ὁ Αὐγουστῖνος ἐν τῇ Θ', πραγματείᾳ εἰς τὸν Ἰωάννην, εἰ καὶ οὐκ ἔστιν ἡ πραγματεία αὕτη γνήσιος καὶ ἀμφίβολος, καθὸ προφέρεται καθ' ἡμῶν. Ὥσπερ πολλαὶ ἄλλαι πραγματεῖαι ἀποδίδονται αὐτῷ καὶ οὔκ εἰσι τοῦ Αὐγουστίνου, μήτε πιθανόν ἐστιν τὸν Αὐγουστῖνον πεποιηκέναι τὸ ζήτημα, πότερον τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ, μήτε ὁ τρόπος τοῦ λέγειν ἐστὶ τοῦ Αὐγουστίνου...». Ὅλα δείχνουν τὴ διάθεση τοῦ Δαμοδοῦ νὰ διασώσει τὸ κύρος τοῦ Αὐγουστίνου καὶ αὐτὸ φαίνεται καὶ στὸ ἐκδεδομένο «Συνταγμάτιόν» του (σ. 31, ἔκδ. Γ. Μεταλληνοῦ: «Ὁμοίως εὗρον (δηλ. οἱ μεταγενέστεροι «Λατίνοι» καὶ στὴν οὐσία οἱ Φράγκοι) εἰς τὸν Αὐγουστῖνον καὶ τὸν Ἀμβρόσιον καὶ τοὺς λοιποὺς δυτικοὺς Ἁγίους, ὅτι τὸ Πνεῦμα "procedit ex Filio". Καὶ ἐξηγῶντες ἐκεῖνοι τὸ ρῆμα «προκέδερε» διὰ τὴν ἀΐδιον τοῦ Πνεύματος πρόοδον, θεμελιώνουν τὴν γνώμην τους ἐπάνω εἰς τὰς μαρτυρίας τούτων... Τώρα οἱ δυτικοὶ Ἅγιοι, ὁμιλῶντες περὶ τῆς χρονικῆς τοῦ Πνεύματος προόδου καὶ ἐξελεύσεως, εἶπον τὸ Πνεῦμα 'προκέδερε' παρὰ τοῦ Υἱοῦ». Εἶναι ὅμως πιὰ γνωστό, ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος, σ' ἀντίθεση μὲ τὸν Ἀμβρόσιο, εἶναι πραγματικὰ Initiator τοῦ Filioque, καὶ ἔγινε σ' αὐτὸ θεμέλιο τοῦ φραγκικοῦ Filioque λόγω τῶν παρανοήσεών του στὸ ζήτημα αὐτὸ (Βλ. τὸ ἔργο του *De Fide et Symbolo*, κεφ. 19-20. Πρβλ. λεπτομερὴ ἀνάλυση στοῦ Ι. Ρωμανίδου, *Ρωμηοσύνη...*, σ. 89 ἑ. καὶ 305).

26. Χειρ. Βατ. 99, φ. 286 β.

δοξίας καὶ αὐθεντίας τῶν Πατέρων (ζήτηση τῆς ἀλήθειας) — κάτι ποὺ θὰ τὸν ἀπασχολήσει ἐκτεταμένα σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ ἔργου του. Ἀποδίδει ἀκόμη ἀπερίφραστα στὸν Αὐγουστίνο τὴν εὐθύνη γιὰ τὴν προέλευση τοῦ φραγκικοῦ δόγματος τοῦ «filioque»[27], ἀποδεικνύοντας ἔτσι ἐκπληκτικὴ γνώση τῆς ὀρθόδοξης προβληματικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς θεμελίωσης τῆς φραγκικῆς παράδοσης στὸν ἐπίσκοπο Ἱππῶνος, ἐνῶ σ' ἄλλα σημεῖα διαφωνεῖ ριζικὰ μὲ ἄλλες ὄψεις τῆς θεολογίας τοῦ Αὐγουστίνου, δηλώνοντας τὴν ἀντίθεσή του: «οὐκ ἀρέσκει μοι ἡ θεωρία αὕτη τοῦ Αὐγουστίνου»[28].

Ἀνάλογα ἐκδιπλώνεται ἡ στάση του καὶ ἀπέναντι στοὺς νεωτέρους. Ἡ ἀντίθεσή του μὲ τὸν σχολαστικισμὸ δὲν τὸν ὁδηγεῖ σὲ σημεῖο νὰ ἀγνοήσει ἢ ἀπορρίψει τὸν «principem scholasticum» Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ὁ χαρακτηρισμὸς βέβαια ποὺ χρησιμοποιεῖ συχνὰ γι' αὐτόν, «τοῦ μεγάλου *σχολαστικοῦ* θεολόγου»[29], δείχνει ὅτι ὁ Δαμοδὸς περιορίζει τὴ μεγαλοσύνη τοῦ Θωμᾶ στὰ πλαίσια τῆς Σχολαστικῆς. Ἀναπτύσσει ὅμως ἐπανειλημμένα ἀκινάτειες θέσεις καὶ τὶς δέχεται, πάντα ὅμως στὰ ὅρια τῆς ἀναλυτικῆς καὶ κριτικῆς θεώρησής τους, ἀφοῦ ἦταν ἀδύνατο στὴν ἐποχή του νὰ τὶς παρακάμψει. Ἄλλωστε ἡ συχνὴ ἀναφορά του στὸν Ἀκινάτη ἐπιβαλλόταν καὶ μεθοδολογικά, γιὰ νὰ φανεῖ ἡ θεολογικὴ πορεία τῆς δυτικῆς θεολογικῆς σκέψης. «Καὶ περὶ πλέον ἐνόμισα ἁρμόδιον —σημειώνει— νὰ προσθέσω καὶ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Ἀκινάτου Θωμᾶ ἐν τῇ αὐτῇ ὑποθέσει, διότι αὐτός ἐστιν ὁ *ὁδηγὸς* τῶν σχολαστικῶν θεολόγων»[30]. Συνηθίζει ἄλ-

27. Βλ. π.χ. Χειρ. Βατ. 99, φ. 556β.
28. Χειρ. Βατ. 99, φ. 550β.
29. Χειρ. Βατ. 100, φ. 137α.
30. Χειρ. Βατ. 100, φ. 134β.

λωστε ὁ Δαμοδὸς νὰ καταφεύγει καὶ στὴν ex contrario ἐπιβεβαίωση τῆς ὀρθόδοξης διδασκαλίας. Παραπέμπει πάντως συχνὰ στὸν Θωμᾶ, ἀποδεικνύοντας ὅτι γνωρίζει καλὰ τὸ σύστημά του. Ἡ στάση τοῦ Δαμοδοῦ ἀπέναντι στὸν Ἀκινάτη θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ κριτικὴ καὶ ἐκλεκτική, ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τοῦ πατριάρχη Γενναδίου Σχολαρίου, ποὺ προηγήθηκε τοῦ Δαμοδοῦ στὴν ἐπίδειξη πατερικῆς εὐρύτητας πνεύματος: «Εἰς τὴν ἀρχήν, λέγομεν πάλιν, ὅτι ἐκφέροντες τὴν διδασκαλίαν τοῦ Ἀκινάτου, συμφωνεῖν μετ' αὐτοῦ νοούμεθα, ἐν οἷς αὐτὸς συμφωνεῖ τοῖς παρ' ἡμῖν λεγομένοις, οὐ συμφωνοῦμεν δὲ ἐν οἷς διαφέρει...»[31].

Μὲ τὸ ἴδιο ἀντικειμενικὸ καὶ ἐλεύθερο πνεῦμα καταφεύγει καὶ στοὺς ἄλλους —ἀσημότερους σχολαστικοὺς— μὲ στόχο ὅμως πάντα τὴν κατάδειξη τῆς ἀλήθειας: «Δὲν ἀφήσαμεν ὅμως νὰ μὴν ἐξηγήσωμεν καὶ πολλὰ τῶν σχολαστικῶν ζητήματα, τὰ ὁποῖα ἐκρίναμεν ἁρμόδια νὰ φέρωσι γνῶσιν περισσοτέραν εἰς τὴν περὶ Θεοῦ διδασκαλίαν». Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ τίθεται ἤδη στὰ Προλεγόμενα τῆς Δογματικῆς του καὶ ἔχει καθοριστικὴ σημασία[32].

Γράφοντας ἐπιστημονικὴ («σχολαστική») Δογματι-

31. Χειρ. Βατ. 101, φ. 686β. Πρβλ. 102, φ. 226. Γιὰ τὸν Γεννάδιο Σχολάριο καὶ τὴ στάση του ἀπέναντι στὸν Ἀκινάτη βλ. Στυλ. Παπαδοπούλου, *Ἑλληνικαὶ Μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων*, ὅπ. παρ., σ. 150 ἑ.ἑ. καὶ Θεοδώρου Ζήση, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος-Συγγράμματα-Διδασκαλία*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 83 ἑ., 365 ἑ.ἑ. 437 ἑ.ἑ.

32. Χειρ. Βατ. 99, σ. 2. Ἐπιλέγει ὅμως τὰ «ζητήματα» ἐκεῖνα, ποὺ εἶναι «ὠφέλιμα πρὸς ἀναίρεσιν τῶν αἱρετικῶν καὶ πληρεστέραν τοῦ θεολογικοῦ ζητήματος ἐπίγνωσιν» (*αὐτ.*). Δὲν παραλείπει δὲ νὰ ἀναγνωρίζει καὶ τὶς ὀρθὲς σχολαστικὲς ἀπόψεις καὶ νὰ τὸ ἀναφέρει: «Διότι ὡς θεωροῦσιν ὀρθῶς οἱ σχολαστικοὶ» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 311α) ἢ «τοῦτο μαρτυροῦσι πάντες οἱ σχολαστικοὶ θεολόγοι, οἱ εὖ φρονοῦντες...» (100, φ. 153β) κ.λπ.

κή, ὁ Δαμοδὸς ἦταν φυσικὸ νὰ καταφύγει στὰ σύγχρονά του δογματικὰ δυτικὰ ἐγχειρίδια, παράλληλα μὲ τὴ χρήση τῶν πατερικῶν δογματικῶν ἔργων, ποὺ γίνεται πλούσια, εἴτε ἀπὸ ἄμεση γνώση τους ἀπὸ ἐκδόσεις ἢ χειρόγραφα, εἴτε ἔμμεσα μέσω τῶν δυτικῶν Δογματικῶν. Βασικὲς πηγές του εἶναι, ἔτσι, ἡ *Ἔκδοσις ἀκριβὴς* τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ καὶ ἡ *Δογματικὴ Πανοπλία* τοῦ Εὐθύμιου Ζιγαβηνοῦ. Εἶναι εὐνόητη συνεπῶς ἡ ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸν Πετὼ (D. Petau) —Πετάβιο ὅπως τὸν λέγει—, μεγάλο ἰησουίτη θεολόγο[33], ὁ ὁποῖος συγγένευε μὲ τὸν Δαμοδὸ στὴν προσπάθεια ὑπέρβασης τοῦ σχολαστικισμοῦ καὶ ἀποσχολαστικοποίησης τῆς θεολογίας του. Ἐν τούτοις καὶ τοῦ Πεταβίου ἡ χρήση γίνεται ἀπὸ τὸν Δαμοδὸ πάντα μὲ σαφὴ συνείδηση τῆς ἀπόστασης. Ἡ ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸν δυτικὸ θεολόγο —αὐθεντία τὸν 18ο αἰώνα— περιορίζεται σὲ θέματα ἐπιστημονικὰ καὶ μεθοδολογικά[34], ὅπως καὶ ὁ ἴδιος δηλώνει στὰ Προλε-

33. Ἔζησε 1583-1652. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ P. Galtier στὸ "Dictionnaire de Théologie Catholique", τ. XII, σ. 1313-1336. Γιὰ τὴ σχέση του μὲ τὸν Δαμοδὸ βλ. Β. Σταμάτη, *ὅπ. παρ.*, σ. 289 ἑ.ἑ.

34. Λ.χ. ὁ καθορισμὸς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν «Πραγματειῶν», ὅπου κατὰ τὴ Β. Σταμάτη (σ. 290) ὑπάρχει ἀπόλυτη σύμπτωση μεταξὺ τῶν δύο θεολόγων. Δηλώνει ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ Δαμοδός, ὅτι ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Πετὼ «πλουτεῖν μέλλομεν τὴν ἡμετέραν θεολογίαν» (Προλεγ.), ποὺ σημαίνει ὅτι καὶ ἡ προβληματολογία του ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τόν παπικὸ Θεολόγο. Πράγματι τὸν χρησιμοποιεῖ συχνὰ ἀκόμη καὶ στὰ μὴ θεολογικὰ ἔργα του. Τὸ πρίσμα ὅμως θεώρησης τοῦ Πετὼ δὲν ἀλλάζει ἀπὸ ἐκεῖνο, ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Δαμοδὸς γιὰ τὴ θεώρηση τοῦ Ἀκινάτου. «Ἄκρος τῶν *λατίνων* θεολόγος», χαρακτηρίζεται στὴ «Φυσιολογία» τοῦ Δαμοδοῦ (κεφ. ιβ΄. Σταμάτη, *ὅπ. παρ.*, σ. 251-2), κάτι ποὺ δείχνει ἐπίγνωση τῆς ἀπόστασης, γιατὶ εἶναι γνωστὴ ἡ σημασία τοῦ «λατίνος» στὸν Δαμοδὸ (= μὴ ὀρθόδοξος). Γιὰ τὴ χρήση τοῦ Πετὼ ἀπὸ τὸν Δαμοδό, σὲ θέματα ἐπιστημονικά, ὡς αὐθεντίας ἀρκεῖ τὸ ἀκόλουθο χωρίο τῆς «δογματικῆς» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 732α): «... Διὸ μαρτυρεῖ πάλιν ὁ αὐτὸς Πετάβιος ἐν τῷ ἀριθμῷ τρίτῳ, ὅτι ὁ

γόμενά του, μὴ διστάζοντας, ὅπως θὰ λεχθεῖ παρακάτω, νὰ διατυπώσει καὶ τὶς ἀντιθέσεις του.

Δὲν εἶναι δυνατὸν ὅμως νὰ δεχθεῖ κανείς, ὅτι ἡ ἀναφορὰ τοῦ Δαμοδοῦ στὶς δυτικὲς πηγὲς ἔμενε χωρὶς συνέπειες. Τὰ ξένα δάνεια, ὅσο προσεκτικὰ καὶ νὰ ἐπιλέγονται, μεταφέρουν ἕναν ἄλλο τρόπο σκέψης, στοιχεῖα μιᾶς ἄλλης παράδοσης, στὴν ὁποία καὶ τὸ «παραδοσιακὸ» ὑλικὸ λειτουργεῖ διαφορετικά, ἀποσπασμένο ἀπὸ τὸ φυσικό του χῶρο. Ἔτσι, ὁ «δυτικισμὸς» τοῦ Δαμοδοῦ δὲν πρέπει νὰ ἀναζητεῖται μόνο στὴ μέθοδο ἢ στὰ χρησιμοποιούμενα «χωρία», ἀλλὰ περισσότερο στὶς ἴδιες τὶς ἰδέες, ποὺ ἀνεπίγνωστα φαίνονται νὰ διεισδύουν ἐδῶ κι ἐκεῖ στὸ ἔργο του, προβαλλόμενες ὡς ὀρθόδοξη παράδοση —καὶ αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς, ποὺ ἐπιχειροῦμε στὴν παραπάνω ἀναγγελθείσα ἔρευνά μας— ὅσο καὶ στὴν ἀντικατάσταση τῶν ὀρθοδόξων θεολογικῶν προϋποθέσεων μὲ τὶς φραγκικές. Ἀλλὰ καὶ πέρα ἀπ' αὐτὰ ἡ καταφυγὴ τοῦ Δαμοδοῦ στὶς δυτικὲς πηγὲς συντελεῖ στὸ νὰ εἰσάγεται ὁ ἄγνωστος στὴν Ἀνατολὴ δυτικὸς προβληματισμός, μὲ ὅλες τὶς εὐνόητες συνέπειές του.

β) Ἡ *ἀντίθεση*

Ὁ διάλογος τοῦ Δαμοδοῦ μὲ τὴ Δύση ἑστιάζεται τελικὰ στὸ νὰ δειχθεῖ ἡ διαφορά, ἡ θεολογικὴ διαφορότητα τῆς Δύσης, γιατὶ αὐτὸ ἐπιβεβαιώνει ἀρνητικὰ τὴν

Λόγος εἰς τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς, ὁ ὁποῖος ἀποδίδεται τῷ Ἀμβροσίῳ καὶ ἐξαριθμεῖται τοῖς ἄλλοις λόγοις αὐτοῦ, ἐν ᾧ γέγραπται, ὅτι τὸ Πνεῦμα ἀϊδίως καὶ ἀδιαιρέτως ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, οὐκ ἔστι γνήσιος τοῦ Ἀμβροσίου. Ἔτι δέ, οὐκ ἔστι, λέγει, τοῦ Ἀμβροσίου τὸ βιβλίον καλούμενον Περὶ τοῦ ἀξιώματος τῆς ἀνθρωπίνης καταστάσεως...»

ἀδιατάρακτη συνέχεια τῆς δικῆς του Ἐκκλησίας. Ἡ στάση γενικὰ τῆς Ἀνατολῆς ἀπέναντι στὴ Δύση προδιαγράφθηκε ἀπὸ τὴ Σύνοδο τῆς Φλωρεντίας (1439) καὶ ἀπὸ τὶς προσπάθειες ἐπιβολῆς τῶν ἀποφάσεών της. Ὁ 18ος αἰώνας εἶναι ἐποχὴ τοῦ rigorismus στὶς σχέσεις Ἀνατολῆς-Δύσης[35] καὶ κυριαρχοῦν οἱ μορφὲς τοῦ Δοσιθέου Ἱεροσολύμων καὶ τοῦ Εὐστρατίου Ἀργέντη, ποὺ πρωτοστάτησαν στὸν ἀντιδυτικὸ ἀγώνα, καθιερώνοντας τὴν εἰδικὴ μεθοδολογία.

Ὁ Δαμοδὸς δὲν διέπεται ἀπὸ ἄλογη ἐχθρότητα ἀπέναντι στὴ Δύση. Διακρίνει κανεὶς σ' αὐτὸν τὴ διάθεση νὰ προσφέρει βοήθεια στὴ Δύση. Ἡ συχνὴ ἀναφορά του σὲ «ἐναντίους» καὶ «ἀντιπάλους» γίνεται ὄχι μόνο στὰ θεολογικά, ἀλλὰ καὶ στὰ φιλοσοφικά του ἔργα καὶ πρόκειται περισσότερο γιὰ τεχνικοὺς ὅρους, ποὺ δὲν πρέπει νὰ νοοῦνται μὲ τὸ κυριολεκτικὸ νοηματικὸ φορτίο τους. Σημαίνουν πάντως πνευματικὴ καὶ ἰδεολογικὴ ἀντίθεση καὶ ἀποστασιοποίηση.

Μολονότι στὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς φιλοσοφίας ὁ Δαμοδὸς βρίσκει πολλὰ θετικὰ στοιχεῖα στὴ Δύση, στὴ θεολογία αἰσθάνεται ὑποχρεωμένος νὰ ὑπογραμμίσει τὴν παρατηρούμενη ἀλλοτρίωση[36]. Θεολογικὰ βλέπει στὴ Δύση πτώση καὶ διαστροφή, ποὺ ἐντοπίζονται στὸ ἔργο του στὶς δύο νεώτερες οὐσιαστικὲς ἀλ-

35. Βλ. στοῦ Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Θεολογία Δογματικὴ κατὰ συντομίαν...*, ὅπ. παρ. σ. 42*, σημ. 81, ὅπου καὶ βιβλιογραφία γιὰ τὸ πρόβλημα.

36. Εἶναι πολὺ ἐκφραστικὴ ἡ παρακάτω παρατήρησή του στὸ σημεῖο αὐτό, ποὺ δείχνει τὴν γνώμη ποὺ εἶχε γιὰ τὴ σύγχρονή του δυτικὴ θεολογία, σ' ἀντίθεση μὲ τὴ συνέχεια καὶ παραδοσιακότητα τῆς ἀνατολικῆς θεολογίας τῆς ἐποχῆς του: «... Οὕτως ἐνόουν καὶ οἱ ἀρχαῖοι διδάσκαλοι τῶν λατίνων πρὸ τοῦ σχίσματος, οἵτινες ἐξήγησαν τὸν Κύριλλον, ὥσπερ *νῦν* ἐξηγοῦμεν ἡμεῖς «(Χειρ. Βατ. 99, φ. 688β).

λοιώσεις τῆς ἀποκεκαλυμμένης 'Αλήθειας, τὸν Παπισμὸ καὶ τὸν Προτεσταντισμό, σ' ὅλες τὶς γνωστὲς τότε παραφυάδες του. Γιὰ τὸν Δαμοδὸ ἡ Δύση νοσεῖ πνευματικά, ἔχει χάσει τὶς πατερικὲς θεολογικὲς προϋποθέσεις. 'Η συνείδηση αὐτὴ κυριαρχεῖ σ' ὅλο τὸ ἔργο του, τεκμηριώνεται δὲ μὲ ἐπιστημονικὴ πληρότητα[37].

Σὲ κάθε κεφάλαιο τοῦ ἔργου του ἀνασκευάζει μία πρὸς μία τὶς παπικὲς καὶ προτεσταντικὲς καινοτομίες. Ἔμμεσα κάπου ἀμφισβητεῖ καὶ αὐτὸ τὸν ἐκκλησιαστικὸ χαρακτήρα τοῦ Παπισμοῦ: «Εἰ δὲ ἐρωτήσεις, πῶς ἐστι πρᾶγμα φανερὸν ἡμῖν ἡ 'Εκκλησία, φημί, ὅτι ἡ ἀληθὴς 'Εκκλησία ἐστὶ φανερὰ διὰ τῶν ἐν αὐτῇ γινομένων θαυμάτων... Ὅπου τοίνυν εὑρίσκονται τὰ θαύματα ἐκεῖ ἀληθῶς εὑρίσκεται ὁ Θεὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ»[38]. 'Η

37. «'Απὸ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ Συνόδου ἐστερεώθη καὶ περισσότερον ηὔξησεν ἡ διχόνοια μεταξὺ ἀνατολικῶν καὶ δυτικῶν, ἡ ὁποία διαμένει μέχρι τῆς σήμερον, ἐπειδὴ οἱ δυτικοὶ ὄχι μόνον στέκονται πεισματικοὶ εἰς τὴν προσθήκην τοῦ συμβόλου, ἀλλὰ προσέτι ἐξώκειλαν τελείως ἀπὸ τὴν πρωτότυπον ἐκκλησίαν καὶ ἐπρόσθεσαν καὶ ἀφαίρεσαν κατ' ἀρέσκειαν καὶ εἰς τὰ θεοπαράδοτα μυστήρια τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς 'Εκκλησίας, εἰς τὴν ὁποίαν ἀντιφέρονται μὲ πολλὰς αἱρετικὰς καινοτομίας... Τὰ ὅσα δέ... κακῶς ἐπρόσθεσαν καὶ δυσεβῶς ἀφαίρεσαν καὶ ἐκαινοτόμησαν, θέλομεν φανερώσει καὶ στηλιτεύσει εἰς τὴν παροῦσαν ἱερὰν βίβλον» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 607α). Σφοδρότατα καταδικάζει, ἔτσι, ἀνάμεσα στ' ἄλλα, τὸν ραντισμὸ ἀντὶ τοῦ βαπτίσματος («... οἴδατε τὸν πονηρευόμενον ὄφιν, τὸν ἀντεισάγοντα ἀντὶ τῆς ἱερᾶς κολυμβήθρας τὸ ράντισμα;» (Χειρ. Βατ. 99, 591β καὶ 101, 140 ἑ.ἑ., ὅπου διεξοδικὴ ἀνάπτυξη). 'Επίσης τὴν «περὶ ἱκανοποιήσεως» θεωρία τοῦ 'Ανσέλμου Κανταβρυγίας (100, φ. Ιβ ἑ.ἑ.). Οἱ παπικὲς καινοτομίες ἀνασκευάζονται διεξοδικά, ἀρκεῖ δὲ νὰ ὑπενθυμίσουμε καὶ τὸ ἔργο τοῦ Δαμοδοῦ «Κατὰ Λατίνων» (Β. Σταμάτη, *μν. ἔργ.*, σ. 299 ἑ.ἑ.), ποὺ ἀνασκευάζει ἀποκλειστικὰ παπικὲς θεωρίες, καὶ τὸ «Συνταγμάτιον Θεολογικόν», ποὺ ἀποτελεῖ συνοπτικὴ Συμβολικὴ καὶ ἀναφέρεται τόσο στοὺς Λατίνους, ὅσο καὶ στοὺς Προτεστάντες.

38. Χειρ. Βατ. 99, σ. 42.

πραγματικότητα στὴν ὁποία ἀναφέρεται εἶναι φυσικὰ ἡ δική του 'Εκκλησία, ἡ 'Ορθοδοξία. Πρόκειται ἔτσι γιὰ ἔμμεσο ἀποκλεισμὸ κάθε ἄλλης λεγομένης «'Εκκλησίας». 'Ανάλογη μέθοδο θὰ χρησιμοποιήσει καὶ ὁ πνευματικὸς διάδοχος τοῦ Δαμοδοῦ, Εὐγένιος ὁ Βούλγαρις, γιὰ νὰ ἀπορρίψει καὶ αὐτὸς τὸν Παπισμό, ἀρνούμενος τὴν ὕπαρξη 'Αγίων —θεουμένων δηλαδὴ— στὴ Δύση μετὰ τὸ σχίσμα[39].

῎Αν ὅμως στὸν Παπισμὸ βλέπει ἐν μέρει κάποια συγγένεια, ἀπὸ τὸν Προτεσταντισμὸ ἀποστασιοποιεῖται πλήρως ὁ Δαμοδός, μὴ βλέποντας τὴν ἐλάχιστη δυνατότητα πνευματικῆς σύμπτωσης μαζί του. Μιλεῖ φανερὰ γιὰ «αἵρεσιν τῶν Λουθηροκαλβινιστῶν»[40], τὸν «αἱρεσιάρχην Λούθηρον»[41], τὸν «ἀσεβέστατον αἱρεσιάρχην Καλβῖνον»[42] καὶ τὰ «ψευδέστατα καὶ πλήρη ἀσεβείας» ἢ καὶ «διαβολικὰ» ἀκόμη δόγματά τους[43]. Οἱ κρίσεις θεμελιώνονται πάντα θεολογικὰ καὶ ἐπιστημονικά[44]. Τὸ σημαν-

39. Βλ. 'Επιστολὴ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, *Πρὸς Πέτρον τὸν Κλαίρκιον. Περὶ τῶν μετὰ τὸ σχίσμα 'Αγίων τῆς 'Ορθοδόξου 'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας καὶ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ θαυμάτων*, 'Αθήνησιν 1844.

40. Χειρ. Βατ. 99, φ. 206β. Πρβλ. «τὸ δόγμα τῶν Λουθηράνων» (100, φ. 174α).

41. «῾Ο αἱρεσιάρχης Λουθὴρ καὶ οἱ ἀκόλουθοι αὐτοῦ» (Χειρ. Βατ. 100, φ. 173α).

42. Χειρ. Βατ. 99, φ. 174α κ.π.ἀ.

43. Π.χ. Χειρ. Βατ. 99, φ. 310β, 313β κλπ.

44. Δίνουμε ἕνα μικρὸ παράδειγμα, ποὺ προσφέρει συγχρόνως καὶ μιὰ γεύση τοῦ θεολογικοῦ ὕφους τοῦ Δαμοδοῦ: «...῞Οθεν κατὰ τὸν Καλβῖνον ὁ Θεός ἐστιν ὁ πρῶτος αἴτιος τῆς κολάσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ μόνος αἴτιος τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ. Διότι ἀπολύτως καὶ χωρὶς σχέσεως πρὸς τὰ κακὰ ἔργα θέλει τὴν κόλασιν καὶ ἐξ αὐτοῦ κινεῖ τὴν ἡμετέραν θέλησιν, ἵνα παραβῶμεν τὸν θεῖον νόμον. Τὸ διαβολικὸν τοῦτο δόγμα ἤδη ἀπερρίφθη καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀπορρίπτεται. Τὶς γὰρ δύναται νοεῖν ἐν τῷ Θεῷ τοσαύτην κακίαν, ὥστε ἀναγκάζειν ἡμᾶς ὑβρίζειν αὐτόν, ἵνα κολασθῶμεν; Δικαίως οὖν ἀπέρριψαν τὴν βλασφη-

τικότερο δὲ εἶναι, ὅτι, παρὰ τὴ νηφαλιότητά του, ἀρνεῖται κάθε ἐκκλησιαστικὴ κοινωνία μὲ τοὺς αἱρετικοὺς καὶ σχισματικοὺς[45] (γιὰ νὰ περιλάβει ἀσφαλῶς καὶ τοὺς Παπικοὺς στὸ μέτρο), τοποθετούμενος ἔτσι στὴ γραμμὴ τῶν ἀκραιφνῶν παραδοσιακῶν ὀρθοδόξων, ὅπως ὁ Δοσίθεος ἢ ὁ Βούλγαρις[46].

Ἡ κριτικὴ ὅμως τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ ἀπὸ τὸν Δαμοδὸ δὲν περιορίζεται στὴν εὔκολη ἐπιφάνεια, οὔτε κατευθύνεται ἀπὸ καθαρὰ ὁμολογιακὰ-ἰδεολογικὰ κίνητρα. Θεμελιώνεται στὴ βαθιὰ γνώση τῆς δυτικῆς θεολογικῆς σκέψης, φθάνοντας μέχρι τὴ ρίζα τῆς ἀλλοτρίωσης,

μίαν ταύτην οὐ μόνον πάντες οἱ καθολικοί, ἀλλ' οἱ ἤδη λουθηρανοὶ καὶ καλβινισταί, πλὴν τινῶν. Κατὰ τὸ ἔτος γὰρ 1620 γέγονε σύναξις τῶν Καλβινιστῶν καὶ Λουθηρανῶν, ἣν καλοῦσι Σύνοδον δορδρεκτανήν, ἐν ῇ ἀπεβλήθη τὸ δόγμα τοῦ Καλβίνου περὶ τοῦ προορισμοῦ καὶ τῆς ἀποδοκιμασίας. Ἐν ταύτῃ οὖν τῇ συνάξει οἱ τῆς Γαλλίας Καλβινισταὶ καὶ τῆς Ἰέννας, ἐδιώρισαν οὕτως· ὁ Θεὸς ἀπ' αἰῶνος κατὰ μόνην εὐδοκίαν τῆς θελήσεως αὐτοῦ ἀπεφάσισεν ἁγιάσαι καὶ δοξάσαι τινὰς ἀνθρώπους, ἐκ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀδάμ, ἐν αὐτῷ καὶ μετ' αὐτοῦ ἡμαρτηκότας, αὐτούς τε διώρισε χωρίσαι τῶν ἄλλων, οἵτινες εὑρίσκονται ἐν τῷ αὐτῷ φυράματι καὶ παραπτώματι. Ὡσαύτως ὁ Θεὸς ἀπ' αἰῶνος τῇ ἐλευθέρᾳ θελήσει αὐτοῦ ἀπεφάσισε τινὰς ἀνθρώπους πεπτωκότας ἐν τῷ Ἀδὰμ καὶ μετὰ τοῦ Ἀδὰμ ἐγκαταλείπειν καὶ ἀφιέναι ἐν τῇ καταστάσει τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς καὶ μὴ δοῦναι αὐτοῖς τὴν ἰατρείαν τῆς ἐνεργοῦς χάριτος καὶ σωτηριώδους ἐν τῷ Χριστῷ...» (Χειρ. Βατ. 99. φ. 313-314α). Περιττὸ νὰ λεχθεῖ, ὅτι ἀκολουθεῖ ἡ ὀρθόδοξη-πατερικὴ διδασκαλία.

45. Βλ. στὸ «Συνταγμάτιον», ὅπ. παρ. σ. 81-82.

46. Ὁ Βούλγαρις δέχεται (*Σχεδίασμα περὶ τῆς ἀνεξιθρησκείας*, σ. 156). Βλ. G. P. Henderson, μετφρ. Φ. Κ. Βώρου, *Ἡ ἀναβίωση τοῦ Ἑλληνικοῦ Στοχασμοῦ, 1620-1830*, Ἀθῆναι 1977, σ. 107 τὴν *ἀκοινωνησία* καὶ τὸν *ἀφορισμὸ* γιὰ τοὺς αἱρετικοὺς καὶ ὄχι φυσικὰ τοὺς διωγμούς. Αἰσθανόμαστε βέβαια τὴν ἀνάγκη, ἔστω καὶ ἐκτὸς θέματος, στὸ ἀπόρημα τοῦ κ. Χέντερσον («ἀναρωτιέται κανεὶς τί ἐννοεῖ ὁ Βούλγαρις μὲ τὸν ὅρο διωγμοί») νὰ ἀπαντήσουμε: Μὰ φυσικὰ τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση!...

ποὺ εἶναι ὁ σχολαστικισμός, ὁ ὁποῖος ἀποξένωσε ριζικὰ τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη ἀπὸ τὴν πατερικὴ παράδοση. Μὲ τὸν θωμισμὸ καὶ γενικὰ τὸν σχολαστικισμό[47], μιὰ τάση ποὺ ἔμεινε καὶ μεταγενέστερα στὴ Δύση παρὰ τὴν προσπάθεια ἀποσχολαστικοποίησης (πρβλ. τὸν Νεοσχολαστικισμὸ τοῦ 19ου αἰ.), ἡ θεολογία χρειάζεται τὴ διαλεκτική, γιὰ νὰ διευκρινίσει (manifestare) τὴν ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια μὲ τὶς δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου λογικοῦ (συλλογιστικὴ διαδικασία). Ἡ θεολογία κατάντησε ἔτσι προσπάθεια ἀντικειμενικῆς κατοχύρωσης τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας, προσπάθεια κυριαρχίας, ὅπως στὴ φυσική, ἔτσι καὶ στὴν ὑπερφυσικὴ πραγματικότητα, μὲ τὴν ἀτομικὴ διανοητικὴ ἱκανότητα. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ παύει νὰ ἐπιδιώκεται καὶ νὰ συντελεῖται στὸ χῶρο τῆς ἐμπειρίας-ὕπαρξης, ἀλλὰ σὲ ἐκεῖνο τῆς διανόησης, τοῦ στοχασμοῦ. Ἡ ἀλήθεια τῆς θείας ἀποκάλυψης νοεῖται ὡς αὐθεντικὰ δεδομένη ὑπερβατικὴ γνώση, ποὺ ἐπιβάλλεται «ἄνωθεν» στὸ ἐκκλησιαστικὸ πλήρωμα μὲ τὸ αἴτη-

47. Πρόσφατη θεώρηση ἀπὸ ὀρθοδόξου πλευρᾶς καὶ σχετική βιβλιογραφία βλ. στοῦ Εἰρην. Μπούλοβιτς, *Τὸ Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν Ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, Ἀθήνησι 1980, σ. 100 ἑ.ἑ. Πρβλ. Στυλ. Παπαδοπούλου, *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας ἐν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικούδη καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου*, Θεσσαλονίκη 1970, καὶ Κων. Λογοθέτου, *Ἡ Φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ Μέσου αἰῶνος*, Μέρος Β΄, Ἐν Ἀθήναις 1934, σ. 401 ἑ.ἑ. Ε. Μουτσοπούλου, *Ἡ σχολαστικὴ Διανόησις (καταβολαὶ καὶ διαμόρφωσις)*. Ἀθῆναι (χ.χρ.) Ἀπὸ δυτικῆς πλευρᾶς βλ. τὶς μελέτες: M. D. Chenou. *Das Werk des Heil. Thomas von Aquin*, Koeln 1960 - L. Rougier. *La Scholastique et le Thomisme*, Paris 1925 — M. Grabmann, Die Geschichte der Scholastischen *Methode*... τόμ. Α΄-Β΄, Freiburg 1909-1911. — H. Holtz, *Thomas von Aquin und die Philosophie. Ihr Verhältnis zur Thomasischen Theologie in Kritischer Sicht*, Paderborn 1975. — M. Reding, *Die Struktur des Thomismus*, Freiburg 1974.

μα τῆς τυφλῆς παραδοχῆς «διὰ τῆς πίστεως», τὸ μόνο δὲ ποὺ μένει στὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ συστηματικὴ ἀνάλυση καὶ ταξινόμησή της[48].

Ἡ καταδίκη τοῦ σχολαστικισμοῦ ἀπὸ τὸν Δαμοδὸ εἶναι ἀπόλυτη καὶ δὲν ὀφείλεται σὲ τυπικὴ προσαρμογὴ στὰ ἐπιστημονικὰ-θεολογικὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς του, ἀλλὰ καὶ πάλι σὲ βαθιὰ γνώση τοῦ σχολαστικισμοῦ ὡς πνευματικοῦ μεγέθους. Ἔτσι δικαιολογοῦνται χαρακτηρισμοὶ ὅπως: «τῶν ψευδολόγων σχολαστικῶν»[49], «ψευδὴς τῶν σχολαστικῶν διδασκαλία»[50], «ψευδοσχολαστικὴ φλοιναφία μᾶλλον ἢ φιλοσοφία»[51], «φρενοβλαβεῖς καὶ βλάσφημοι ἐξηγήσεις τῶν ψευδωνύμων θεολόγων, λέγω δὴ τῶν σχολαστικῶν»[52], οἱ ὁποῖες ἀπαντοῦν συχνὰ-πυκνὰ στὸ ἔργο του, εἰσάγοντας μακρὲς ἀνασκευὲς σχολαστικῶν θεωριῶν, ἀναιρετικῶν τῆς πατερικῆς παράδοσης, ποὺ φυσικὰ δὲν μποροῦν νὰ περιληφθοῦν στὴ σύντομη αὐτὴ ἔκθεσή μας. Ἔχει ὅμως μεγάλο ἐνδιαφέρον τὸ γεγονός, ὅτι στὴν τοποθέτηση τοῦ Δαμοδοῦ ἀπέναντι στὸν σχολαστικισμὸ ἀναδύεται —καὶ μέσα σὲ δογματικὸ ἔργο— ἡ ληξουριώτικη σατιρικὴ δηκτικότητα τοῦ Κεφαλονίτη σοφοῦ, ὅπως λ.χ. «Προσέχετε, μήπως καταφλεχθῶμεν ἀπὸ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἐλλάμψεως τῶν σχολαστικῶν, ὅτι ἤδη εἰσδύουσι εἰς τὸν γνόφον καὶ διερευνῶσι τὰ βάθη τῶν ἀκατανοήτων»[53], ἤ: «Αὕτη ἐστὶν ἡ ὑψηλοφρενοσχηματι-

48. Βλ. περισσότερα στοῦ Χρ. Γιανναρᾶ, *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση...*, ὄπ. παρ., σ. 15 ἑ.ἑ. Γιὰ τὴν πατερικὴ θεολογικὴ γνωσιολογία ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ προϋποθέτει τὸν ἁγιοπνευματικὸ φωτισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ Πατέρες δηλαδὴ ὁδηγοῦν στὴ μέθοδο τῆς ἀπὸ μέρους τοῦ πιστοῦ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἀρνούμενοι τὴν ἀξιωματικὴ ἐπιβολὴ τῶν δογμάτων.

49. Χειρ. Βατ. 99, φ. 521β.

50. Χειρ. Βατ. 99, φ. 232β.

51. Χειρ. Βατ. 99, φ. 553β.

52. Χειρ. Βατ. 99, φ. 554β.

53. Χειρ. Βατ. 99, φ. 524α.

στὴ καὶ κοινὴ διδασκαλία τῶν ὑψηπέτων (sic) σχολαστικῶν λατίνων θεολόγων, οἵτινες εἰσέδυσαν εἰς τὸν γνόφον τῆς θεολογίας καὶ σκοτισθέντες ἠρεύνησαν τὰ ἀγγέλοις καὶ ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσιν ἀκατανόητα»[54].

'Αποβλέπει ὅμως στὴν οὐσία τοῦ σχολαστικισμοῦ[55]. «'Η σχολαστικὴ θεολογία ἐστὶ διδασκαλία συλλογιστική»[56]. Τὴν ἴδια κατηγορία δὲν θὰ ἀπευθύνει στὸν Καλαβρὸ Βαρλαὰμ καὶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς[57]; Μιὰ θαρραλέα ἀποστροφὴ τοῦ Δαμοδοῦ στὸν πρύτανη τοῦ σχολαστικισμοῦ —ποὺ δὲν εἶναι παρὰ μίμηση τῶν ἀποστροφῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου πρὸς τοὺς Εὐνομιανοὺς[58]— ἀρκεῖ γιὰ νὰ δείξει συγκεντρωτικὰ τὰ μέτρα τῆς δαμόδειας σκέψης: «Τῶν σχολαστικῶν ἴδιόν ἐστιν ἡ λογομαχία περὶ πραγμάτων θείων, ἃ ὑπερβαίνουσι τὴν ἡμετέραν κατάληψιν καὶ περὶ ὧν ἀποκάλυψις οὐκ ἔστι. Εἰπάτω πρῶτον ὁ Θωμᾶς, πόθεν ἀπεκαλύφθη ὁ τρόπος τῆς γεννήσεως τοῦ θείου Λόγου καὶ τότε δεξόμεθα, ἃ οἱ πνευματοφόροι πατέρες ἡμῶν οὐκ ἠρεύνησαν καὶ ἡμεῖς ὡς ἀσαφῆ καὶ ψευδῆ ἀποστρεφόμεθα»[59]. Στὸν σχολαστικὸ τρόπο θεολόγησης («τὴν σχολαστικὴν πολυ-

54. Χειρ. Βατ. 99, φ. 552β.

55. Βλ. λ.χ. στὸ Χειρ. Βατοπ. 99, 516β ἑ.ἑ. (= Β' Πραγμ., κεφ. 10), ὅπου ἀσκεῖ κριτικὴ στὴ σχολαστικὴ θεολογικὴ μέθοδο καὶ στὸν «καταφατισμὸ» τῆς δυτικῆς θεολογικῆς σκέψης.

56. Χειρ. Βατ. 99, σ. 7.

57. Βλ. Τοὺς δύο «'Αποδεικτικοὺς Λόγους» τοῦ *Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ 'Αγίου Πνεύματος*. «Συγγράμματα» Γρηγορίου Παλαμᾶ, ἐπιμ. Π. Χρήστου, τ. Α', σ. 23 ἑ.

58. Βλ. τοὺς θεολογικούς του λόγους, P.G. 36, 13 ἑ.ἑ. (*Λόγος* Ε'. §8: «τίς ἦν ἡ ἐκπόρευσις; Εἰπὲ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ πατρός, κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ υἱοῦ φυσιολογήσω, καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ πνεύματος, καὶ παραπληκτίσωμεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες. Καὶ ταῦτα τίνες; οἱ μηδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι...».

59. Χειρ. Βατ. 99. φ. 541β.

πραγμοσύνην») ἀντιτάσσει ὁ Δαμοδὸς τὸ «εὐσεβῶς ὁμολογεῖν μετὰ φόβου καὶ ταπεινότητος»[60] τῶν ἁγίων Πατέρων. Στὴ σχολαστικὴ στοχαστικὴ φαντασία (μεταφυσική) ἀντιπαραβάλλει τὴν πατερικὴ ἀποδεικτικὴ καὶ ἱστορικὴ θεολογία. «Ταύτας τὰς ἐξηγήσεις φαντάζονται οἱ σχολαστικοί, ἃς οἱ θεῖοι πατέρες ἡμῶν οὐδέποτε ἐστοχάσθησαν»[61]. Γιὰ νὰ γίνει ἀκόμη καυστικότερος: «Περὶ τοῦ ζητήματος τούτου οὐδὲν εἶπον οἱ ἀρχαῖοι διδάσκαλοι καὶ θεῖοι τῆς ἐκκλησίας πατέρες, διότι οὐκ εἶχον τὴν ἀργίαν τῶν σχολαστικῶν τοῦ ἐρευνᾶν τοιαῦτα μάταια ζητήματα»[62]. Εἶναι εὐνόητο, συνεπῶς, γιατί ἀρνεῖται τὴν ἀνεξέλεγκτη χρήση τῆς λογικῆς καὶ τῆς διαλεκτικῆς-φιλοσοφίας εἰς τὰ τῆς πίστεως, δίνοντας στὴν τελευταία τὸν χαρακτήρα τοῦ «ὀργάνου»[63] καὶ διατηρώντας τὸν ἀκινάτειο χαρακτηρισμό της ὡς «δούλης»[64] (ancuillae) τῆς θεολογίας, στὰ ὅρια ὅμως τῆς ἀρχαιοεκκλησιαστικῆς

60. Χειρ. Βατ. 99, 555α.
61. Χειρ. Βατ. 99, φ. 495α.
62. Χειρ. Βατ. 99, 356α. Συχνὰ ἐπανέρχεται στὸ θέμα τῆς διαφορᾶς τῆς σχολαστικῆς ἀπὸ τὴν πατερικὴ θεολογία καὶ τὴν ὑπογραμμίζει μὲ ἰδιαίτερη σφοδρότητα: «Οἱ *ὀνομαζόμενοι* θεολόγοι ἠθέλησαν δι' ἐπίδειξιν τῆς ἀγχινοίας αὐτῶν νὰ φανερώσωσι διά τινων πιθανῶν λόγων ἐκεῖνο, ὁποῦ οἱ πνευματοφόροι πατέρες εὐλαβήθησαν νὰ περιεργασθῶσιν. Αὐτοὶ λοιπὸν ὑπερηφανείᾳ νικώμενοι ἐκατάλαβαν, ὡς λέγουσι, τὴν διαφορὰν τῆς θείας γεννήσεως ἐκ τῆς θείας ἐκπορεύσεως. Ἐπερειδόμενοι τοίνυν εἰς τὴν διδασκαλίαν *τοῦ ἀρχηγοῦ αὐτῶν* Ἀκινάτου Θωμᾶ λέγουσιν, ὅτι ἡ τοῦ υἱοῦ πρόοδος λέγεται γέννησις, διότι ἡ γέννησις κυρίως ἐστὶ πρόοδος ζῶντος ἐξ ἀρχῆς ζώσης, ἡνωμένης ἐκείνῳ, κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τῆς φύσεως...» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 523β).
63. Τό θέμα πραγματεύεται στὰ Προλεγόμενα τῆς «Δογματικῆς» του. Γιὰ τὴ θεώρηση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους πατέρες γενικὰ βλ. στοῦ Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, *Πατρολογία*, τόμ. Α', Ἀθῆναι 1977, σ. 51 ἑ.ἑ.
64. Χειρ. Βατ. 99, σ. 23.

σημαντικῆς. Παρόλα αὐτὰ δὲν εἶναι λίγα τὰ σημεῖα, στὰ ὁποῖα ἡ ἐπίδραση τοῦ σχολαστικισμοῦ στὸν Δαμοδὸ γίνεται αἰσθητή, καὶ δυσδιάκριτοι σχολαστικοὶ προβληματισμοὶ φαίνονται νὰ διεκδικοῦν τὴν ἐγκυρότητα τῆς ὀρθόδοξης διδασκαλίας.

Τὸ σημαντικότερο ὅμως στὴν περίπτωση τοῦ Δαμοδοῦ εἶναι ἡ ὄχι ἁπλὴ ἀποδοχή, ἀλλὰ πλατιὰ γνώση ποὺ ἔχει στὸ ζήτημα τῆς διάκρισης οὐσίας καὶ ἐνεργείας στὸ Θεό[65], ποὺ συνιστᾶ τὸ κατεξοχὴν διαφοροποιητικὸ στοιχεῖο μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης. Καὶ μόνο αὐτὸ θὰ ἀρκοῦσε, γιὰ νὰ ἀποδειχθεῖ ἡ παραδοσιακότητα τοῦ Δαμοδοῦ, ἔστω καὶ «ἰδεολογική», καὶ ἡ ἐπὶ ὀρθοδόξου ἐδάφους θεολόγησή του, παρόλες τὶς δευτερεύουσες ἀστοχίες του, οἱ ὁποῖες βαρύνουν περισσότερο τὴν ἐποχὴ τοῦ Δαμοδοῦ ἀπ᾽ ὅσο τὸν ἴδιο. Ἡ περὶ ἀκτίστων ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλία (ποὺ δὲν ἀπαντᾶ καὶ σὲ πολὺ μεταγενέστερους ἐκπροσώπους τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας!) δίνει στὸν Δαμοδὸ τὴν εὐκαιρία νὰ ὑπερασπίσει τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ καὶ νὰ ἀντικρούσει τοὺς Δυτικοὺς συλλογικὰ καὶ μαζὶ μὲ αὐτοὺς τοὺς ἀνατολικοὺς λατινόφρονες, καὶ προπάντων τὸν Πετάβιο, ἀσκώντας κριτικότατο ἔλεγχο στὴν ἀντιπαλαμικὴ τοποθέτησή του. Ἀλλὰ ὁ Πετάβιος ἦταν ἐκεῖνος, ποὺ τοῦ ἔδωσε τὴν ἀφορμὴ νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸν ἡσυχασμὸ στὴ Δογματική του[66].

65. Βλ. τὸ κεφ. 7 τῆς «Πραγματείας Α´» (Χειρ. Βατ. 99, σ. 137 ἑ.ἑ.): «Περὶ τῆς συκοφαντίας Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου λατινόφρονος κατὰ τοῦ Παλαμᾶ καὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Συνόδου κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου γενομένης, ὅτι ἐδογμάτισε πραγματικῶς διαιρεῖσθαι τὰς θείας ἐνεργείας καὶ θεῖα ἀποδιδόμενα ἀλλήλων καὶ ἐκ τῆς θείας οὐσίας». Πρβλ. 99, 228β ἑ.ἑ. καὶ τὸ εἰδικὸ κεφάλαιο («Ποῖα λέγονται φυσικά, ποῖα προσωπικά, διακριτικὰ καὶ ἐνεργείας ὀνόματα εἰς τὸν Θεὸν») τοῦ «Συνταγματίου Θεολογικοῦ», ὅπ. παρ., σ. 9 ἑ.ἑ.

66. Αὐτὸ δέχεται καὶ ἡ Β. Σταμάτη (*ὅπ. παρ.*, σ. 291, σημ. 2):

Δὲν εἶναι ὅμως αὐτὸ τὸ μόνο σημεῖο, στὸ ὁποῖο ὁ Δαμοδὸς δείχνει τὴν αὐτοτέλειά του καὶ τὴν αὐτοδυναμία του ἀπέναντι στὸν Πετάβιο. Πολλὲς φορὲς διαφωνεῖ μαζί του, μὲ τρόπο μάλιστα ἀπόλυτο καὶ κατηγορηματικό. «Ἡ φανταστικὴ αὐτὴ δόξα καὶ τὸ δεινὸν τοῦ Πεταβίου ἐπιχείρημα —λέγει κάπου— οὐ δοκεῖ μοι ἀρκετόν, ἵνα πείσῃ ἡμᾶς. Ἡμεῖς γὰρ ἀποπτύομεν τὰς τοιαύτας σχολαστικὰς τῆς καινῆς θεολογίας διδασκαλίας. Οἱ θεῖοι πατέρες ἡμῶν καὶ πνευματοφόροι διδάσκαλοι οὐκ ἐδίδαξαν ἡμᾶς τοιαύτας λεπτολογίας»[67]. Ὑπογραμμίζουμε τὶς λέξεις «σχολαστικὰς» (ἀναφερόμενη στὸν «ἀντισχολαστικὸ» Πετάβιο) καὶ «καινῆς θεολογίας», ποὺ σχετίζεται γενικὰ μὲ τὴν τύχη τῆς θεολογίας στὴ Δύση. Ἀλλοῦ μάλιστα ἐλέγχει τὸν Πετάβιο γιὰ σκόπιμη παραποίηση χωρίων ἢ ἔντεχνη ἀποσιώπηση τῶν ὀρθοδόξων ἀπόψεων («ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ἴδιον τῶν ἀντιπάλων, ἀρνεῖσθαι τὰς μαρτυρίας, ὅταν εἰσὶ φανερῶς κατ' αὐτῶν...»[68]). Ἡ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Δαμοδοῦ ἀποδεικνύει, ὅτι ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Πετάβιο δὲν ξεπερνᾶ τὰ ἐπιστημονικὰ ὅρια. Δὲν λησμονεῖ ποτέ, ὅτι ἀπέναντί του ἔχει ἕνα «ἀντίπαλον» Λατίνο καὶ μάλιστα ἰησουίτη[69].

«Εἶναι φανερό, ὅτι ὁ Δαμοδὸς ἔχει ὑπόψη του τὸ κείμενο τοῦ Petau, ποὺ ἀναφέρεται στὸ θέμα αὐτό, ὅπου παραπέμπει μὲ ἀκρίβεια, καὶ φαίνεται «ὅτι τὸ παρακολουθεῖ σὲ ὁλόκληρο τὸ κεφάλαιο, γιὰ νὰ διαφωνήσει μὲ τὶς θέσεις του, τὶς ὁποῖες ἀντικρούει μία πρὸς μία συστηματικά». Στὸν Πετάβιο ἀναφέρεται καὶ σ' ἄλλα σημεῖα (γιὰ τὸ ἴδιο θέμα). Βλ. π.χ. Χειρ. Βατ. 99, φ. 168β ἑ. Γιὰ τὶς ἀντιπαλαμικὲς θέσεις τοῦ Πεταβίου βλ. Vladimir Lossky, *Schau Gottes*, Zürich 1964, σ. 15 ἑ. [καὶ ἑλλην. μετάφραση: *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*. μετάφρ. Ἀρχιμ. Μελετίου Καλαμαρᾶ, Ἀθῆναι 1973, σ. 33 ἑ.].

67. Χειρ. Βατ. 99, φ. 588β.

68. Χειρ. Βατ. 99, φ. 585α.

69. Ξέρει ὁ Δαμοδός, ὅτι ἔχει ἀπέναντί του ἕνα ἀπὸ ἐκείνους, ποὺ μὲ ἀκρίβεια χαρακτηρίζει «ἀντιπάλους». Γράφει σ' ἕνα σημεῖο:

Ἐνῶ ὅμως ἀπέναντι στὴ Δύση καὶ τὴ θεολογία της δείχνει ἀρκετὴ κατανόηση καὶ ὄχι σπάνια διαλλακτικὲς τάσεις, δὲν συμβαίνει τοῦτο σχετικὰ μὲ τοὺς λατινόφρονες Γραικούς. Σ' αὐτοὺς ἐκδηλώνει ἀκάθεκτη τὴν ἀντίθεσή του καὶ τὸν ἀποτροπιασμό του. Ἡ στάση του ἀπέναντί τους πλησιάζει ἐκείνη ἀπέναντι στοὺς Προτεστάντες καὶ λοιποὺς αἱρετικούς. Τοὺς χρησιμοποιεῖ συχνά, ἀλλὰ κυρίως γιὰ νὰ δείξει τὴν πλάνη τους (π.χ. τὸν Ἰωάννη Κυπαρισσιώτη)[70]. Μόνο ἡ στάση τοῦ Δαμοδοῦ ἀπέναντι στὸν πατριάρχη Γεννάδιο Σχολάριο ἔχει μιὰν ἰδιορρυθμία. Τὸν καταλέγει βέβαια ἀνάμεσα στοὺς λατινόφρονες[71], μόνο γιὰ ὅσα λέγει στὸ ἔργο *Ὑπὲρ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ Συνόδου*, διατηρεῖ ὅμως πολλὲς ἐπιφυλάξεις. «Ποῦ ἐστιν νῦν ὁ Γεννάδιος ἢ ἕτερος λατινόφρων, ὃς ἐποίησε τὸν λόγον ὑπὲρ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ Συνόδου καὶ

«...Καὶ πολλοὶ ἕτεροι λατινόφρονες, ἐξ ὧν ἔλαβεν ὁ Πετάβιος τοὺς λόγους, δι' ὧν, ὥς φησι, νομίζει ἀληθέστερον τὸ βιβλίον, ὅ προέβαλον οἱ Λατῖνοι ἐν τῇ ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδῳ καὶ διεφθαρμένον ἐκεῖνο τῶν Γραικῶν» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 698β. πρβλ. 238 ἑ., 231 ἑ. 243 ἑ).

70. Οἱ συνήθεις χαρακτηρισμοί του γι' αὐτοὺς εἶναι: «οἱ ἀσεβεῖς λατινόφρονες» (99,529β) ἢ «ἀμαθεῖς λατινόφρονες γραικοί» («Συνταγμάτιον», σ. 34). «Ὢ τῆς κακοδοξίας τῶν λατινοφρόνων τούτων ἀνθρωπίσκων», γράφει ἀλλοῦ (99,529β) καὶ καυτηριάζει τὸ «φρενοβλαβὲς φρόνημα τῶν λατινοφρόνων» (99,531α). Μὲ τὴ Δύση τὸν συνδέουν μερικὰ σημεῖα, μὲ τοὺς λατινόφρονες κανένα. Γιὰ τὸν Κυπαρισσιώτη, ποὺ τὸν μνημονεύει συχνά, θὰ σημειώσει: «Ἰωάννης ὁ Κυπαρισσιώτης, ὅς ἐστι λατινόφρων... ἰδοὺ ἡ φρενοβλαβὴς αὐτοῦ διδασκαλία» (99,234α). Τὸν παραθέτει, ἀλλὰ κυρίως γιὰ νὰ τὸν ἀπορρίψει καὶ καταδικάσει. Μιλεῖ γιὰ «μύθους» ἀκόμη τῶν λατινοφρόνων, στοὺς ὁποίους «οὐ δεῖ πιστεύειν» (99,697α).

71. «Ὁ λατινόφρων Γεννάδιος» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 378α), «ὁ κακόφρων Γεννάδιος καὶ οἱ λοιποὶ λατινόφρονες» (99, φ. 387α). Γιὰ τὴ νόθευση τῶν ἔργων τοῦ Γενναδίου βλ. στοῦ Θ. Ζήση, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος*, ὅπ. παρ., σ. 28 ἑ.ἑ.

τέθηκε τὸ ὄνομα τοῦ Γενναδίου;»[72] Καὶ σ' ἄλλο σημεῖο: «Ταῦτα λέγουσιν οἱ γεννᾶδες λατινόφρονες..., ἐν οἷς καὶ ὁ Γεννάδιος ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ ὑπὲρ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ Συνόδου, εἰ ἴδιοί εἰσιν αὐτοῦ οἱ λόγοι ἐκεῖνοι»[73]. Τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Γενναδίου εἶναι ἀποδεδειγμένα νόθο καὶ ἀποδόθηκε σ' αὐτὸν γιὰ τὴν ἐνοχοποίησή του (σκευωρία Πλουσιαδηνοῦ)[74]. Ὅταν ὅμως μεταγενέστεροι θεολόγοι μεγάλου κύρους γιὰ διαφόρους λόγους χρησιμοποίησαν τὸ ἔργο ὡς γνήσιο τοῦ Γενναδίου (π.χ. ὁ Gass)[75], φαίνεται ἡ ἐπιστημονικὴ εὐσυνειδησία καὶ γνώση τοῦ Δαμοδοῦ, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ γνώριζε τὴν κατάδειξη τότε τῆς νόθευσης τοῦ ἔργου ἀπὸ τὸν βολλανδιστὴ R. P. Cuperus τὸ 1733[76], δείχνοντας ἔτσι τὴν ἐνημερότητά του στὰ ἐπιστημονικὰ θέματα.

Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ ἡ νηφάλια κρίση του γιὰ τὸν Νικ. Παπαδόπουλο-Κομνηνό: «Μαρτυρεῖ καὶ Νικόλαος ὁ Κομνηνός, ὁ Παπαδόπολις, τῷ γένει γραικὸς ἐκ τῆς Κρήτης, ἀλλὰ τοῖς δόγμασι λατινόφρων καὶ πολέμιος, ἀνὴρ λίαν ἐλλόγιμος καὶ τῶν ἱερῶν κανόνων ἑρμηνευτὴς ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ τοῦ Πεταβίου (sic)»[77]. Γενικὰ στὴν περίπτωση τῶν λατινοφρόνων καὶ γενικὰ τῶν δυτι-

72. Χειρ. Βατ. 99, φ. 389β.

73. Χειρ. Βατ. 99, φ. 528β. Πρβλ. 565β.

74. Β.λ. Θ. Ζήση, *μν. ἔργ.* σ. 405 ἑ. Τὸ ἔργο τοῦ Πλουσιαδηνοῦ, ποὺ ὁ ἴδιος ἀπέδωσε στὸν Γεννάδιο, ἔχει τὸν τίτλο: «Ἑρμηνεία Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὑπὲρ τῆς Ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Φλωρεντίᾳ Συνόδου, ὅτι ὀρθῶς ἐγένετο, ὑπεραπολογουμένου τῶν τῷ ὅρῳ αὐτῆς πέντε κεφαλαίων» (P.G. 159, 1109-1393).

75. W. Gass, *Gennadius und Pletho*, Breslau 1844, σ. 3.

76. Βλ. τὴν εἰσαγωγὴ στὸ ἔργο, στὴν P.G. 159, 1107.

77. Ἐννοεῖ: Παταβίου (Padova). Χειρ. Βατ. 99, 384α. Πρβλ. 627α.

κῶν φαίνεται ἡ ἱκανότητα διάκρισης τοῦ Δαμοδοῦ μεταξὺ πίστεως καὶ ἐπιστήμης, μιὰ τάση ποὺ θὰ συνεχισθεῖ στὸν Βούλγαρι καὶ τὸν Θεοτόκη, ἀλλὰ καὶ σ' αὐτὸν τὸν Κ. Οἰκονόμο[78], καὶ ποὺ μαρτυρεῖ πατερικὴ εὐρύτητα πνεύματος καὶ δύναμη ἱεράρχησης τῶν πραγμάτων.

γ) Ὁ *στόχος: ἡ πατερικὴ σύνθεση*

Ὁ ἀπώτερος στόχος τοῦ Δαμοδοῦ στὸ θεολογικὸ σύστημά του εἶναι νὰ ἐπιτύχει τὴν πατερικὴ σύνθεση γιὰ τὴ φανέρωση καὶ κατίσχυση τῆς ἀλήθειας τῆς Ὀρθοδοξίας. Χρησιμοποιώντας τὰ ἐπιστημονικὰ μέσα, ποὺ τοῦ πρόσφερε ἡ Δύση, καὶ κρατώντας τὴν πνευματικὴ ἀπόστασή του ἀπ' αὐτὴν καὶ τὶς ὁποιεσδήποτε παρεκκλίσεις της, θέλησε ν' ἀποδείξει ὅτι ἡ Ἐκκλησία του εἶναι ἡ μόνη ἀληθινή, ποὺ διατηρεῖ τὴν ταυτότητά της καὶ τὴν ἑνότητά της μὲ τὴν ἀρχαία Ἐκκλησία, ἀπαντώντας ἔτσι στοὺς Δυτικοὺς καὶ τοὺς δυτικόφρονες τῆς ἐποχῆς του καὶ βοηθώντας τοὺς μαθητές του στὴν ὀρθὴ ἐπιλογή τους. Στὴν ὅλη στάση του μένει πιστὸς στὴ γραμμὴ τοῦ πατριάρχη Δοσιθέου, ποὺ λίγο πρὶν εἶχε χαράξει αὐτὴ τὴ θεολογικὴ γιὰ τὸν νέο ἑλληνισμὸ πορεία. Ὡς θεολόγος ὁ Δαμοδὸς ταυτίζεται ἀπὸ τὴν ἄποψη τῶν ἐσωτερικῶν προϋποθέσων μὲ τὸν Δαμασκηνὸ σὲ πολλὰ σημεῖα. Δὲν θέλει νὰ καινοτομήσει στὸ ἐλάχιστο, οὔτε νὰ παρουσιάσει τὶς ἀτομικές του πεποιθήσεις ὡς ὀρθοδοξία, ἀλλὰ νὰ μείνει στὸ παραδοσιακὸ ἔδαφος τῆς Ἐκκλησίας του, ἐπανερμηνεύοντας καὶ ἐπανεκφράζοντας μὲ τὰ μέσα

78. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Κωνσταντίνου Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων ἐπιστολὴ πρὸς* Constantin Tischendorf, Ἀθῆναι 1981, σ. 9.

τῆς ἐποχῆς του τὴν ἀλήθειά της[79]. Πόσο τὸ ἐπιτυγχάνει αὐτὸ εἶναι ἄλλη ὑπόθεση.

Ἡ θεολογικὴ αὐτοσυνειδησία τοῦ Δαμοδοῦ φαίνεται στὰ ἀκόλουθα λόγια του: «Ἡμεῖς τῇ διδασκαλίᾳ τῶν θεοφόρων πατέρων πειθαρχοῦντες καὶ ὁδηγούμενοι παρ' αὐτῶν, λέγομεν...»[80]. Ξέρει πολὺ καλά, ὅτι μένοντας πατερικὸς καὶ θεολογώντας μὲ βάση τὶς πατερικὲς ἐμπειρίες, εἶναι καὶ αὐτὸς ὀρθόδοξος: «Διὰ τοῦτο ἐσπουδάσαμεν νὰ φέρωμεν εἰς τὸ μέσον τὴν διδασκαλίαν τῶν θείων πατέρων, τοὺς ὁποίους ὡς φωστῆρας, διδασκάλους καὶ ἄκρους θεολόγους ἐκράτησε καὶ κρατεῖ ἡ Ἐκκλησία»[81]. Ἡ ὅλη στάση του ἀπέναντι στοὺς Πατέρες προδίδει τὴν ἐνσυνείδητη παραδοσιακότητά του: «Οὐ δεῖ σε λέγειν ὅσα μὴ γέγραπται σαφῶς ἢ οὐ συνάγεται ἀναγκαίως ἐκ τῶν γεγραμμένων καὶ οὐ παρεδόθη τῇ Ἐκκλησίᾳ...»[82]. Ἡ Ὀρθοδοξία ταυτίζεται κατὰ τὸν Δαμοδὸ μὲ τὴ συνοδικότητα καὶ πατερικότητα: «Ἀλλ' ἡμεῖς οἱ ὀρθόδοξοι, ἀκολουθοῦντες τὰς παραδόσεις τῶν ἁγίων πατέρων καὶ τοὺς διορισμοὺς τῶν ἱερῶν συνόδων, λέγομεν...»[83]

79. Βλ. καὶ τὸ κεφάλαιο "Die Theologisch - Ekklesiologische Identität des Verfassers" στοῦ Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Θεολογία δογματική...*, ὅπ. παρ., σ. 98 ἑ.ἑ. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε καὶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ ἄλλους συγχρόνους του ἀνατολικοὺς θεολόγους, ὅπως λ.χ. ἀπὸ τὸν Κορέσιο, γιὰ τὸν ὁποῖο γράφει: «Ταῦτα διδάσκει ὁ Κορέσιος ἐκ τοῦ Ἀκινάτου Θωμᾶ, ἐξ οὗ ἔλαβε πάντα ὅσα θεολογικὰ ἔγραψεν. Ἠκολούθησε γὰρ τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Θωμιστῶν, ὑφ' ὧν ἐδιδάχθη τὴν σχολαστικὴν θεολογίαν...» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 351α).

80. Χειρ. Βατ. 99, σ. 220. Πρβλ. καὶ «Συνταγμάτιον Θεολογικόν», σ. 18*, στ. 30 ἑ. («Ἡμεῖς δέ, οἱ τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας παῖδες καὶ ἀκόλουθοι, ἐπιμένοντες σταθερῶς εἰς τὰ δόγματα, ὁπου παρέλαβεν ἡ Ἐκκλησία μας ἀπὸ τοὺς θείους πατέρας...».

81. Χειρ. Βατ. 99, σ. 2.

82. Χειρ. Βατ. 99, 626β.

83. Χειρ. Βατ. 100, φ. 146α. Ἀλλοῦ συμπληρώνει: «Ἡ πίστις

Στὸ ἔργο τοῦ Δαμοδοῦ φαίνεται ἡ ὀρθὴ διασύνδεση Δογμάτων -'Εκκλησίας- Συνόδων-Πατέρων-Γραφῆς[84]. Γνωρίζει καὶ ἀναπτύσσει τὴν πηγὴ τῆς ἁγιοπατερικῆς

γὰρ καὶ ἡ φανέρωσις τῶν δογμάτων οὐκ ἔστιν ἐφεύρημα ἡμέτερον, ἀλλὰ διδασκαλία τοῦ Θεοῦ, ὃς διδάσκει ἡμᾶς διὰ τῆς θείας αὐτοῦ ἀποκαλύψεως καὶ θέλει πιστεύειν ἡμᾶς ὅσα ἐκεῖνος ἀπεκάλυψε καὶ φρονεῖν μηδὲ δέχεσθαι ὅσα οὐκ ἀπεκάλυψε» (Χειρ. Βατ. 99, 626β/627α). Βέβαια πῶς καὶ σὲ ποιοὺς γίνεται ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἄλλη ὑπόθεση, ποὺ δὲν θὰ ἐξεταστεῖ ἐδῶ. 'Η πατερικότητά του ὅμως ὡς παραδοσιακότητα εἶναι παντοῦ φανερή. Λ.χ. γιὰ τὶς *'Ερωταποκρίσεις*, ποὺ ἀποδίδονται στὸν φιλόσοφο καὶ μάρτυρα 'Ιουστῖνο (P.G., 6) θὰ σημειώσει ὁ Δαμοδός: «Τινὲς ἀποκρίνονται πρὸς τὰ ρητὰ ταῦτα τοῦ 'Ιουστίνου, ὅτι οὐκ εἰσιν αὐτοῦ γνήσια... Οἱ πλείονες ὅμως τῶν ὀρθοδόξων ἔχουσι γνήσιον τοῦ θείου ἐκείνου μάρτυρος τὸ βιβλίον τοῦτο. Διὸ δεῖ ὀρθῶς ποιεῖν καὶ ἐξηγεῖν τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 233β). Γιὰ τὴ χρησιμοποίηση τῶν ἀρχαίων θεολόγων ἀπὸ τὸν Δαμοδὸ βαρύνει ἡ γνώμη του γιὰ τὸν 'Ωριγένη: «μέγας διδάσκαλος, εἰ καὶ ἐν πολλοῖς ἐκπεπτωκὼς» (100, φ. 162β). 'Ως πηγὴ δὲ τῆς πίστεως χρησιμοποιεῖ καὶ τὰ λειτουργικὰ βιβλία (99, 382α), δείχνοντας ἔτσι σαφὴ ἐμπειρικὴ γνώση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς.

84. Χαρακτηριστικὴ ἡ ἀκόλουθη ἀναφορά: «'Επειδὴ τὰ δόγματα τῆς πίστεως ὑπερβαίνουσι πάντα λόγον τοῦ ἀνθρωπίνου νοός, διὸ γεννῶσι πολλάκις καὶ δυσχερεστάτας ἀπορίας. Ὅθεν οὐ δεῖ ταῦτα ἐξετάζειν ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς, ἀλλὰ δεῖ πιστεύειν αὐτοῖς, ὡς ἀποκεκαλυμμένοις παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ τῆς Γραφῆς καὶ τῆς ἀληθοῦς ἀποστολικῆς παραδόσεως. 'Η ἐκκλησία γάρ ἐστι τὸ στήριγμα καὶ ὁ στύλος τῆς ἀληθείας. 'Εκκλησίαν λέγω τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην κατὰ τὸν καιρὸν τῶν ἀποστόλων, ἥτις καὶ μέχρι σήμερον ἡ αὐτή ἐστιν, συλλέξασα ἀπαραμειώτους τὰς ἀποστολικὰς παραδόσεις, διὸ καὶ ἀποστολική. Οὐ καλῶ δὲ 'Εκκλησίαν πᾶσαν νέαν σύναξιν, ἥτις ἐκαινοτόμησε καὶ εἰσήγαγε νέα δόγματα, ἐκτραπεῖσα τοῦ ἀποστολικοῦ συστήματος καὶ σώματος, οὗ κεφαλή ἐστιν ὁ Χριστὸς (= καταδίκη παπισμοῦ). Ταύτης οὖν τῆς ἀρχαιοτάτης ἐκκλησίας τὴν διδασκαλίαν ἡμεῖς (sc. οἱ ὀρθόδοξοι) ἐμάθομεν παρὰ τῶν πνευματοφόρων ἁγίων Πατέρων ἡμῶν, οἳ ἦσαν αὐτῆς τὰ εὐγενῆ καὶ ἱερὰ μέλη» (Χειρ. Βατ. 99, 436β).

διδασκαλίας, τὸν ἁγιοπνευματικὸ δηλαδὴ φωτισμό[85], τὴ θεολογικὴ μέθοδο τῶν Πατέρων (ἀποφατισμὸ)[86] καὶ τὴν ὑπερασπίζει μὲ σθένος ἀπέναντι στὴ σχολαστικὴ «φλοιναφία», διακηρύσσοντας τὴ συμφωνία τῶν Πατέρων μεταξύ τους λόγω τοῦ κοινοῦ συνδέσμου τους, τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δηλαδή, ποὺ διακρατεῖ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἑνότητα[87]. Καθαρὴ ἀδυναμία τοῦ Δαμοδοῦ καὶ τῆς ἐπο-

85. «Τὰ θεῖα νοοῦνται (= κατα-νοοῦνται, ἐν-νοοῦνται, εἰσέρχονται στὸν νοῦν, ποὺ δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ λογικὸ) τῷ φωτισμῷ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἐνοικοῦντος τοῖς Ἁγίοις» (Χειρ. Βατ. 99, σ. 48/9). Πρβλ. «Ἡ πίστις οὐ συλλογίζεται, ἀλλὰ νοεῖ ἁπλῶς μόνον τὰ θεῖα ἡμῖν παρὰ τοῦ Θεοῦ (δηλαδὴ διὰ τοῦ φωτισμοῦ) πεφανερωμένα» (αὐτ., σ. 14). Ἐδῶ πρόκειται γιὰ τὴν "Fides, qua creditur". Καὶ σ' ἄλλο σημεῖο: «Ἡ ὑπερφυσικὴ φανέρωσις τοῦ Θεοῦ ἐστιν ὁ φωτισμὸς ἡμῶν, ἐν ᾧ ὁρῶμεν τὸ φῶς, δηλαδὴ τὸν Θεὸν» (99,355β).

86. «Προσέτι δύω εἰσιν αἱ ὁδοί, αἱ φέρουσαι ἡμᾶς εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ ἐπίγνωσιν, μία τῆς ἀποφάσεως καὶ ἄλλη τῆς καταφάσεως... Ἐκ τῶν δύο τρόπων τούτων τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ οἱ πατέρες λέγουσι κυριώτερον τὸν ἀποφατικόν, δι' οὗ λέγομεν, τὶ οὐκ ἔστιν ὁ Θεός, ἢ τὸν καταφατικόν, δι' οὗ λέγομεν τὶ ἐστὶ» (Χειρ. Βατ. 99, σ. 74). Ἐξηγεῖ δὲ εὐρύτερα τὴ χρήση τοῦ ἀποφατισμοῦ ἀπὸ τοὺς ἁγίους Πατέρες: «Τὸ αἴτιον οὖν, δι' οὗ νομίζουσιν οἱ πατέρες κυριώτερον τὸν ἀποφατικὸν τρόπον τοῦ γινώσκειν τὸν Θεόν, ἐστίν, διότι ἐνόμισαν ὅτι ἡμεῖς ὡς ὑλικοὶ ἄνθρωποι οὐ σχηματίζομεν ἐν τῷ ἡμετέρῳ νοΐ τὴν ἰδέαν καὶ γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, εἰ μὴ καθ' ὁμοίωσιν τῶν πραγμάτων...» (99, σ. 75 ἑ.ἑ.). Ἡ ἀπόρριψη τῆς "Analogia entis" ἀπὸ τοὺς Πατέρες, ὅπως ἀναπτύσσει στὴ συνέχεια, εἶναι ἡ αἰτία τῆς ἀπορρίψεως ἀπ' αὐτοὺς τοῦ καταφατισμοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ χρειάζεται καλὴ γνώση τῆς «γλώσσας» τῶν πατέρων. «Ἰδοὺ οὖν ὅτι τοὺς θείους πατέρας καὶ ἱεροὺς διδασκάλους δεῖ ὀρθῶς ἐξηγεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ μὴ ἀπορρίπτειν. Ἐνίοτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐ λαμβάνουσι τὰς σημασίας τῶν φωνῶν καθὰ ταύτας νοοῦμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατ' ἄλλην ἢ κυριώτερον ἢ καταχρηστικῶς». (99, φ. 196).

87. «Ἐπειδὴ οὖν καὶ οἱ τῆς ἑσπέρας διδάσκαλοι ἅγιοί εἰσιν (= ἐννοεῖ τοὺς ἀρχαίους δυτικοὺς πατέρες), δεῖ συμφωνεῖν καὶ αὐτοὶ τοῖς ἐξ ἑώας ἁγίοις... Πανταχοῦ γὰρ οἱ ἅγιοι πατέρες ἀλλήλοις σύμφωνοί εἰσιν, ἐναντίωσις δὲ οὐδεμία ἐστὶν αὐτοῖς, ἀλλ' ἐναντιοῦν-

χῆς του εἶναι ἡ παράλληλη χρήση, καὶ σὲ δογματικὰ θέματα, φιλοσόφων, κυρίως τοῦ Ἀριστοτέλους, καὶ ἔξωθεν αὐθεντιῶν, κατὰ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς, ἔστω καὶ ἂν στὸν Δαμοδὸ «οἱ ἔξωθεν» ἔχουν μόνο συμπληρωματικὴ σημασία. Δὲν μπόρεσε ὁ Δαμοδὸς —αὐτὸ εἶναι ἀλήθεια— νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸ ρασιοναλιστικὸ πλαίσιο, ποὺ περιορίζεται στὸ γράμμα τῆς διαφορᾶς, σὲ μιὰ ἰδεολογικὴ θεώρηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς διδασκαλίας περισσότερο, παρὰ ὡς καρποῦ ζωῆς ἁγιοπνευματικῆς. Οἱ ἀναφορὲς στὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ δὲν σημαίνουν ἀναπόφευκτα καὶ γνώση τοῦ ἡσυχασμοῦ ὡς τρόπου ὑπάρξεως. Ὁ Παλαμᾶς φαίνεται νὰ εἶναι, τουλάχιστον γιὰ τὸ δογματολόγο Δαμοδό, ἕνας μάρτυρας τῆς ἰδεολογικῆς πορείας τῆς ὀρθόδοξης ἀνατολῆς, σ' ἀντίθεση μὲ ἄλλους, π.χ. τοὺς Κολυβάδες Ἁγιορεῖτες, γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ παλαμισμός, ὡς ἡσυχασμός, εἶναι ὁ αὐθεντικὸς τρόπος παρουσίας τῆς Ὀρθοδοξίας στὸν κόσμο[88]. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὁ Δαμοδὸς ἀπόλυτα πρόδρομος τῆς σημερινῆς «νεοπατερικῆς θεολογίας» ποὺ θέλει νὰ εἶναι καθαρὰ πατερική, ἀλλὰ μόνο ὡς πρὸς τὴν προσπάθεια γιὰ πατερικὴ θεμελίωση τῶν δογματικῶν θέσεών του. Εἶναι πάντως σημαντικό, ὅτι μελέτησε καλὰ τὴν παλαμικὴ θεολογία, τὴν κατενόησε καὶ τὴν χρησιμοποίησε ὡς ἀντίβαρο στὴ δυτικὴ θεολογία καὶ ὡς δείκτη πορείας πρὸς τὴν πατερικὴ ἀρχαιότητα.

ται αὐτοῖς οἱ τὰς οἰκονομίας καὶ τοὺς σκοποὺς αὐτῶν μὴ ἐπιστάμενοι» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 729β. Τὰ ἴδια λέγει καὶ στὸ χωρίο 99, φ. 670α).

88. Βέβαια εἶναι πολὺ ὀρθὴ ἡ παρατήρηση τῆς Β. Σταμάτη (*ὅπ. παρ.*, σ. 322), ὅτι ὁ Δαμοδὸς γνώριζε πολὺ καλὰ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ «εἶχε ἐμβαθύνει στὴ μελέτη τοῦ ἔργου του». Τὴν ἐπαφὴ τοῦ Δαμοδοῦ μὲ τὴν ἡσυχαστικὴ διδασκαλία δείχνει καὶ μιὰ ἐπιστολή του «πρὸς Εὐγένειον» (τὸν Βούλγαρι;), ποὺ ἐξέδωσε ἡ Β. Σταμάτη (*ὅπ. παρ.*, σ. 354/57).

δ) Ὁ «δαμόδειος» διαφωτισμός

Εἶναι ὁλοφάνερο, ὅτι ἡ θεολογικὴ συνείδηση τοῦ Δαμοδοῦ διαποτίζει ὅλο τὸ ἐπιστημονικὸ ἔργο του[89]. Ἔτσι γίνεται ὁ Δαμοδός, κατὰ τὴ γνώμη μας, εἰσηγητὴς ἑνὸς αὐτόχρημα *ὀρθοδοξοπατερικοῦ διαφωτισμοῦ*, δηλαδὴ καθαρὰ ἑλληνικοῦ, ποὺ θὰ συνεχισθεῖ μὲ τὸν Βούλγαρι, τὸν Θεοτόκη, τὸν Κοσμᾶ τὸν Αἰτωλὸ καὶ τοὺς Κολυβάδες, μέχρι τὸν Κ. Οἰκονόμο. Σ' αὐτὴ τὴν ἑλληνικότροπη διαφωτιστικὴ προσπάθεια εἶχαν προηγηθεῖ ἤδη ὁ Εὐγένιος Γιαννούλης ὁ Αἰτωλός, ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος κ.ἄ. Μὲ τὴ διαφωτιστική του τάση ὁ Δαμοδὸς εἶναι αὐθεντικὰ πατερικός: ἀποδοχὴ τῆς σύγχρονης (δυτικῆς) ἐπιστημονικῆς προόδου, ἀλλὰ μὲ παράλληλη πιστότητα στὴν παράδοση γιὰ τὴ διαφύλαξη τῆς συνέχειάς της. Καλύτερα: ἀποδοχὴ τῆς ἀληθινῆς καὶ γνήσιας προόδου, ποὺ ἀξιολογεῖται μὲ τὴ λυδία λίθο τῆς ἐκκλησιαστικῆς, δηλαδὴ πατερικῆς, παραδόσεως.

Ἡ ἐπιδίωξη τοῦ Δαμοδοῦ νὰ γνωρίσει στοὺς μαθητές του τὴ σύγχρονη εὐρωπαϊκὴ σκέψη σὲ ὅλο της τὸ φάσμα δὲν τὸν μεταβάλλει σὲ οὐραγό, δὲν τὸν ὑποδου-

89. Ἀκόμη καὶ τὴ «Φυσιολογία» του (Βλ. Β. Σταμάτη, *μν. ἔργ.*, σ. 260, 272 κ.ἄ).) Τοῦτο γίνεται δεκτὸ καὶ ἀπὸ τὸν G. P. Henderson: «Γενικὰ τὰ ἐννοιολογικὰ θέματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δαμοδοῦ εἶναι ἀριστοτελικά, ὁ ἰδεολογικὸς ὅμως προσανατολισμός του εἶναι χριστιανικός» (*ὅπ. παρ.*, σ. 50). Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ διασύνδεση τῆς Δογματικῆς ἀπ' τὸν Δαμοδὸ μὲ τὰ ὑπόλοιπα ἔργα του. Π.χ. Χειρ. Βατ. 99, φ. 576β/577α: «Τὰς δὲ φανταστικὰς ὀντότητας ἀναιρέσαμεν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ Φυσικῇ καὶ Μεταφυσικῇ». 99, φ. 353α: Τὸν τρόπον τοῦτον τοῦ νοεῖν ἡμεῖς ἀπερρίψαμεν ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ ἐν τῷ ιθ' τῆς παρούσης πραγματείας». 99,181β: «ἐν τῇ ἡμετέρᾳ Φυσικῇ ἐδείξαμεν...» 100, φ. 83β: «Περὶ τῶν συμβεβηκότων τοῦ μυστηρίου τῆς εὐχαριστίας εἴρηται ἐν τῇ ἡμετέρᾳ Φυσικῇ καὶ πάλιν Θεοῦ διδόντος ῥηθήσεται ἐν τῇ πραγματείᾳ περὶ τῶν μυστηρίων...».

λώνει στὴν ἐπιστημονικὰ προηγμένη Δύση[90]. Διατηρεῖ σ' ὅλο τὸ ἔργο του μιὰ θαυμαστὴ ἀξιοπρέπεια, θὰ λέγαμε καλύτερα, «λεβεντιά». Γι' αὐτὸ δὲν μποροῦμε ὁπωσδήποτε νὰ ἰσχυρισθοῦμε, ὅτι «*φροντίζει* ὥστε ἡ διδασκαλία του νὰ μὴ συγκρούεται ποτὲ μὲ τὶς θέσεις τῆς ἐπίσημης ὀρθόδοξης ἐκκλησίας», γιὰ νὰ μὴν ἔχει τὴν τύχη τοῦ 'Ανθρακίτη[91]. 'Ο Δαμοδὸς εἶναι ξένος πρὸς κάθε τέτοια σκοπιμότητα[92]. 'Η ἐκκλησιαστικὴ πίστη εἶναι ἡ πεμπτουσία τῆς ὕπαρξής του καὶ ἡ θεολογία του γίνεται ἡ πραγμάτωση τῆς ὕπαρξής του, ἡ αὐτοπραγμάτωσή του. Θεολογεῖ ἄλλωστε σὲ ὅλα τὰ ἔργα του. 'Ενσυνείδητα μπορεῖ νὰ διακρίνει τὴν ἐπιστήμη ἀπὸ τὴν πίστη καὶ νὰ τὶς ἱεραρχήσει σωστά. Ἔτσι καὶ σὲ καθαρὰ ἐπιστημονικὰ θέματα κατευθύνεται ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ φρόνημά του[93], ὅταν λ.χ. δέχεται αὐτοπροαίρετα τὴ

90. Προκαλεῖ θαυμασμὸ ἡ ἐλευθερία καὶ ἀνεξαρτησία τῆς πάντα εὔκαιρης γνώμης του, ποὺ θεμελιώνεται βέβαια στὴν παράδοσή του. Αὐτὸ φαίνεται ἀκόμη καὶ στὴ «Δογματική» του: «Ἵν' ὅμως περὶ τούτου εἴπωμεν τὴν ἡμετέραν δόξαν» (Χειρ. Βατ. 99, φ. 200 β. Πρβλ. 99, φ. 217α: «πρὸς ταῦτα ἡμεῖς λέγομεν...» Ξέρει ἐξάλλου νὰ ζυγίζει μὲ ὀρθόδοξα κριτήρια τοὺς σοφοὺς τῆς Δύσης, ὅπως λ.χ. τὸν Σπινόζα. «Κατὰ τὸ ἔτος αχο^{ω} ἐτυπώθη ἕν βιβλίον ὀνομασθὲν Πραγματεία θεολογικοπολιτική, εἰς τὸ ὁποῖον φαίνεται ἡ ἄθεος διδασκαλία ἑνὸς ὀνόματι Σπινόζα» (Χειρ. Βατ. 99, σ. 53).

91. 'Εννοεῖται στὰ φιλοσοφικά του ἔργα (Βλ. Β. Σταμάτη, *μν. ἔργ.*, σ. 320/91).

92. 'Εδῶ ἔχει ἀπόλυτα δίκιο ἡ Β. Σταμάτη (σ. 322), ὅταν γράφει: «'Ο Δαμοδὸς φροντίζει νὰ καθορίζει πάντοτε τὴ θέση του μὲ σαφήνεια, κι' αὐτὸ τὸ ἐπιχειρεῖ *συνειδητὰ* (ἡ ὑπογρ. τοῦ Γ.Μ.), γιατὶ κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσει τὴν προσήλωσή του στὰ ὀρθόδοξα δόγματα καὶ τὸ βαθὺ θρησκευτικὸ αἴσθημα ποὺ τὸν ἐμπνέει».

93. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι διαπνέεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: «Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων, βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθη-

θεωρία τοῦ Τύχωνος (Tycho) γιὰ τὴν ἀκινησία τῆς γῆς, γιατὶ —μεταξὺ ἄλλων— «μᾶλλον συμφωνεῖ τῇ θείᾳ Γραφῇ, ἡ ὁποία ἀποδίδωσι τὴν κίνησιν τῷ ἡλίῳ, οὐ τῇ γῇ»[94]. Ἀλλὰ καὶ σ' ἄλλα ἀστρονομικὰ θέματα ἀκολουθεῖ γραφικὲς καὶ πατερικὲς θέσεις, θέτει δηλαδὴ παράλληλα τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ πίστη.

Δὲν μπορεῖ συνεπῶς νὰ γίνει δεκτό, ὅτι ὁ Δαμοδὸς ἔχει κάμει μοναδικὸ σκοπό του νὰ εἰσαγάγει στὴν πατρίδα του τὰ «φῶτα τῆς Εὐρώπης», γιατὶ δὲν εἶναι πρόθυμος οὔτε στὸ ἐλάχιστο νὰ προδώσει τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοσή του. Γενικὰ λείπει ἀπὸ τὸν Δαμοδὸ κάθε ἐκστασιασμὸς γιὰ τὴ φαντασμαγορικὴ στιλπνότητα τῆς Δύσης καὶ τῆς εὐρωπαϊκῆς ἐπιστημονικῆς προόδου. Τὶς ἐπιστημονικὲς ἀπόψεις τὶς δέχεται, ἀφοῦ ὅμως τὶς θέσει κάτω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῆς δικῆς του παράδοσης καὶ τῆς ἀτομικῆς του κρίσης. Ἔτσι, δέχεται τὸν Malebranche (1638-1715), ἀλλὰ τὸν συμπληρώνει μὲ τὰ δικά του παραδοσιακὰ δεδομένα, προσθέτοντας ἕναν πέμπτο τρόπο νοήσεως, τὴ θεία ἀποκάλυψη[95]. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν ὑπῆρχε κανένας κίνδυνος νὰ «διωχθεῖ» ὁ Δαμοδὸς ἐκκλησιαστικά, γιατὶ κανεὶς δὲν ἀμφέβαλλε γιὰ τὴν παραδοσιακότητά του, κάτι ποὺ δὲν συνέβαινε μὲ τοὺς συνειδησιακὰ ἀνερμάτιστους, οἱ ὁποῖοι στὸ θαυμασμό τους γιὰ τὴ Δύση δὲν μποροῦσαν νὰ ἀποτιμήσουν σωστὰ τὴ δική τους παράδοση.

Καὶ στὴ διαμάχη ἀνάμεσα στὴν πίστη καὶ τὴν ἐπιστήμη, ποὺ εἶχε κορυφωθεῖ στὴ Δύση, ὁ Δαμοδὸς θὰ

μάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἀκίνδυνον» (Λόγος Θεολογικὸς Α', §10, P.G. 36,25).

94. «Φυσιολογία», φ. 349α. Βλ. Β. Σταμάτη, *μν. ἔργ.* σ. 249.

95. «Συνταγμάτιον Μεταφυσικῆς», βλ. στῆς Β. Σταμάτη, *μν. ἔργ.*, σ. 220.

πάρει θέση καθαρὰ θεολογική-πατερική: «Ἀκολουθεῖ ὅμως, ὅτι τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα εἶναι βεβαιότερα τῶν συμπερασμάτων τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, διότι τὸ αἴτιον τοῦ θεολογικοῦ συμπεράσματός ἐστι βεβαιότερον τοῦ αἰτίου τῶν ἐπιστημονικῶν συμπερασμάτων. Τούτων γὰρ αἴτιόν ἐστιν ὁ φυσικὸς λόγος, καὶ τοῦ θεολογικοῦ τοῦ Θεοῦ ὁ λόγος καὶ γνῶσις»[96]. Καὶ σ' αὐτὰ τὰ ἠθικο-κοινωνικὰ θέματα θὰ μείνει ὁ Δαμοδὸς παραδοσιακὸς καὶ γι' αὐτὸ φαίνεται σὲ πολλοὺς σήμερα τόσο προοδευτικός. Χαρακτηριστικὴ περίπτωση: θεωρήθηκε πρόσφατα —καὶ πολὺ σωστὰ— σὰν στοιχεῖο μεγάλης προοδευτικότητας γιὰ τὸν Δαμοδὸ τὸ γεγονός, ὅτι τοποθετεῖ ἀνάμεσα στὰ σοβαρότερα ἁμαρτήματα τὴν ἀδικία ἀπέναντι στοὺς ἐργάτες[97]. Ἡ ἀλήθεια ὅμως εἶναι, ὅτι ὁ Δαμοδός, καὶ στὸ σημεῖο αὐτό, μένει πιστὸς στὴν παράδοσή του, ἀναφερόμενος tacite στὴν ἐπιστολὴ τοῦ Ἰακώβου[98] καὶ στὴ γνήσια σχετικὴ πατερικὴ κοινωνικὴ διδασκαλία[99].

96. Χειρ. Βατ. 99, σ. 37.

97. Β. Σταμάτη, *ὅπ. παρ.*, σ. 313 σημ. 1. Ὁ Δαμοδὸς χαρακτηρίζεται ἐδῶ «ἕνα πνεῦμα πολὺ προοδευτικὸ γιὰ τὴν ἐποχή του».

98. *Ἰακ.* 4,13 ἑ.ἑ. Ὁ ἐπαναστατικότερος λόγος, ποὺ γράφηκε ποτέ, ἐνάντια στὴν ἀδικία!

99. Δειγματοληπτικὰ παραθέτουμε ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν Μ. Βασίλειο: «Σὺ δὲ οὐ πλεονέκτης; σὺ δὲ οὐκ ἀποστερητής; ἃ πρὸς οἰκονομίαν ἐδέξω, ταῦτα ἴδια σεαυτοῦ ποιούμενος; Ἢ ὁ μὲν ἐνδεδυμένον ἀπογυμνῶν λωποδύτης ὀνομασθήσεται· ὁ δὲ γυμνὸν μὴ ἐνδύων, δυνάμενος τοῦτο ποιεῖν, ἄλλης τινός ἐστι προσηγορίας ἄξιος; Τοῦ πεινῶντος ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν σὺ κατέχεις· τοῦ γυμνητεύοντος τὸ ἱμάτιον, ὃ σὺ φυλάσσεις ἐν ἀποθήκαις· τοῦ ἀνυποδύτου τὸ ὑπόδημα, ὃ παρὰ σοὶ κατασαπήσεται· τοῦ χρήζοντος τὸ ἀργύριον, ὃ κατορύξας ἔχεις. Ὥστε τοσούτους ἀδικεῖς, ὅσοις παρέχειν ἐδύνασο» (P.G. 31,277). Βλ. Ν. Θ. Μπουγάτσου, *Κοινωνικὴ διδασκαλία ἑλλήνων Πατέρων-Κείμενα*, Ἀθῆναι 1980, Ροδίτου Γ. Δ., *Χριστιανισμὸς καὶ πλοῦτος*, Ἀθῆναι 1970.

'Ο Δαμοδὸς εἶναι ἀκέραια-ἀδιάτμητη προσωπικότητα (Kultureinheit). Τοποθετεῖται ὁλόκληρος ἀπέναντι στὴ Δύση, ὄχι κομματιασμένος καὶ διασπασμένος. 'Ο φιλόσοφος Δαμοδός, ὁ φυσικὸς Δαμοδὸς καὶ ὁ θεολόγος Δαμοδὸς ἢ ἠθικολόγος, συμπίπτουν ἀπόλυτα μεταξύ τους. Τὴν πρόοδο τῆς Δύσης τὴν περνᾶ ὁ Δαμοδὸς ἀπὸ τὸ φίλτρο τῆς παράδοσής του. Γι' αὐτὸ καὶ διακρίνει στὸ ἔργο του ἀνάμεσα σὲ Γραικοὺς-Ρωμαίους καὶ Λατίνους (Φράγκους)[100]. Πιστεύω, ὅτι καὶ γιὰ τὸν Δαμοδὸ ἰσχύει αὐτό, ποὺ ἔγραψε ὁ Δ. Γληνὸς γιὰ τὸν Εὐγ. Βούλγαρι: «Περίεργον ἀμάλγαμα βυζαντινῆς χριστιανικῆς παράδοσης καὶ φυσικοῦ ἀνθρωπισμοῦ»[101]. Βέβαια, τὸ «περίεργον» τόσο στὴν περίπτωση τοῦ Βουλγάρεως, ὅσο καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Δαμοδοῦ ἰσχύει μόνο γιὰ τὸν Δ. Γληνό.

Συμπερασματικὰ λοιπόν: Στὴ στάση τοῦ Δαμοδοῦ ἀπέναντι στὴ Δύση ἀπουσιάζει καὶ ὁ παραμικρὸς «γραικυλισμὸς» καὶ ἡ ἐλάχιστη μειονεξία. Δὲν μπορεῖ ἔτσι νὰ χαρακτηριστεῖ μονολεκτικὰ οὔτε φιλοδυτικὸς (Westler), οὔτε ἀντιδυτικός. Γιατὶ εἶναι, ἁπλούστατα, ἀντικειμενικὸς ἐκτιμητὴς καὶ ἀποδέκτης τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ὀρθοῦ,

100. Εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἡ διάκριση αὐτὴ στὸν Δαμοδὸ καὶ ἡ χρήση τοῦ ὅρου *Ρωμαῖος* παράλληλα μὲ τὸ Γραικὸς καὶ Ἕλλην. Βλ. Χειρ. Βατ. 99, φ. 376α (Γραικοὶ-Λατίνοι). Στὸ τυπωμένο ἔργο του «Πρᾶξις κατὰ συντομίαν εἰς τὰς ρητορικὰς ἑρμηνείας», Βουδαπέστη 1815, κεφ. δ' (βλ. Β. Σταμάτη, *ὅπ. παρ.* σ. 205): «...'Ηξεύρω πῶς οἱ ρωμαῖοι ἱεροκήρυκες ἔχουσι μεγάλην δυσκολίαν νὰ κάμωσι ταύτην τὴν σκιαγραφίαν, διότι δὲν ἔχουν βιβλία, ὁποῦ συνάζουν ρητὰ καὶ παραδείγματα, ὡσὰν εἶναι εἰς τοὺς λατίνους». Μιλεῖ ἀκόμη ὁ Δαμοδὸς γιὰ «ρωμαίικα γλώσσα», ὅπως ἀργότερα ὁ Καταρτζῆς. (Β. Σταμάτη, σ. 226, σημ. 2).

101. Δ. Γληνοῦ, *'Η ἀξία τῶν ἀνθρωπιστικῶν Γραμμάτων στὴν Ἑλλάδα*, 'Αθήνα ²1945, σ. 38-9.

ἀπ' ὅπου καὶ ἂν προέρχεται. Καταφάσκει τὴ Δύση, ἀλλὰ ξέρει καὶ τὶς ἀρρώστιες της — καὶ ὄχι μόνο στὸ θεολογικὸ πεδίο. Ξέρει ὅτι δὲν ἔχει μόνο νὰ πάρει, ἀλλὰ καὶ νὰ δώσει στὴ Δύση. Γι' αὐτὸ χρωστᾶμε στὸν Δαμοδὸ εὐγνωμοσύνη γιὰ τὴ μεγάλη βοήθεια, ποὺ σὲ δύσκολους καιροὺς πρόσφερε στὸ Λαό μας, νὰ διατηρήσει τὴ συνείδηση τῆς ἰδιαιτερότητάς του ὄχι μόνο ἀπέναντι στὴ βάρβαρη Τουρκιά, ἀλλὰ καὶ στὴν πνευματικὰ καὶ κοινωνικὰ ἀλλοτριωμένη Φραγκιά.

3.

ΑΓΙΟΣ ΚΟΣΜΑΣ Ο ΑΙΤΩΛΟΣ

ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΓΕΝΟΥΣ

Βιογραφικά

Γεννήθηκε τὸ 1714 στὸ Μέγα Δένδρο (κατ' ἄλλους στὸν Ταξιάρχη) τῆς ἐπαρχίας Ἀποκούρου στὴν Αἰτωλία. Τὰ πρῶτα γράμματα ἔμαθε στὸ ἱεροδιδασκαλεῖο τοῦ Λύτσικα στὴ Σιγδίτσα τῆς Παρνασσίδος καὶ στὴ Μονὴ τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς στὰ Βραγγιανὰ τῶν Ἀγράφων. Διορίσθηκε δάσκαλος στὴ Λομποτινὰ Ναυπακτίας καὶ δίδαξε πιθανῶς καὶ σ' ἄλλα χωριά. Ἐπιθυμώντας νὰ λάβει μιὰ ἀνώτερη παιδεία, πῆγε στὴν Ἀθωνιάδα Σχολή, ὅπου εἶχε δασκάλους τὸν Παναγιώτη Παλαμᾶ καὶ τὸν Εὐγένιο Βούλγαρι. Συγχρόνως ἐπιδόθηκε στὴ μελέτη τῆς Ἁγίας Γραφῆς καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων. Τὸ 1759 κάρηκε μοναχὸς στὴ Μονὴ Φιλοθέου καὶ ἀφιερώθηκε στὴν ἄσκηση καὶ μελέτη. Φλεγόμενος ἀπὸ τὸν πόθο νὰ βοηθήσει τὸ ὑπόδουλο Γένος καὶ νὰ συμβάλει στὸν κατὰ Θεὸ φωτισμό του πῆγε στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ἔλαβε τὴν ἄδεια τοῦ κηρύγματος ἀπὸ τὸν Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη Σεραφεὶμ Β'. Τὸ 1760, σὲ ἡλικία 46 ἐτῶν, ἄρχισε τὸ ἱεραποστολικό του ἔργο, τὸ ὁποῖο συνέχισε ἀδιάκοπα γιὰ μιὰ περίπου εἰκοσαετία καὶ τὸ ἐπισφράγισε μὲ τὸ μαρτύριό του.

Πραγματοποίησε τέσσερις μεγάλες περιοδεῖες, σχεδὸν σ' ὅλες τὶς περιοχὲς ὅπου ἁπλωνόταν τὸ ἑλληνικὸ στοιχεῖο. Στὴν περιοχὴ Κωνσταντινουπόλεως καὶ Θράκης, στὴν Ἀχαΐα, στὴ Θεσσαλία, στὴ Μακεδονία, στὴν Ἤπειρο, στὰ νησιὰ τοῦ Αἰγαίου καὶ τοῦ Ἰονίου, στὴ Νότια Σερβία καὶ στὴν Ἀλβανία. Τὸ χαρακτήρα τοῦ κηρύγματός του δείχνουν οἱ *Διδαχές* του, ποὺ διασώθηκαν ἀπὸ τοὺς μαθητές του. Ἡ ἐπίδρασή του στὸ λαὸ ἦταν τεράστια καὶ τὸν σεβόντουσαν Ρωμηοὶ καὶ Τοῦρκοι. Μετὰ ἀπὸ συκοφαντία Ἑβραίων στὶς τουρκικὲς ἀρχές, ὅτι

δῆθεν ἦταν ὄργανο τῶν Ρώσων καὶ ὑποκινοῦσε ἐπανάσταση, συνελήφθη καὶ κρεμάσθηκε ἀπὸ δένδρο στὶς 24 Αὐγούστου 1779. Τάφηκε κοντὰ στὸ χωριὸ Κολικόντασι τῆς Β. Ἠπείρου. Ἀνακηρύχθηκε Ἅγιος τὸ 1961, ἐνῶ τιμῶταν ἀπὸ τὸ Λαὸ ἀμέσως μετὰ τὸ μαρτύριό του.

1. Ἡ *ἐποχή**

Ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ συνέπεσε μὲ μιὰ κρισιμότατη περίοδο τῆς ἐθνικῆς μας ἱστορίας. Τὸ ἀποπνικτικὸ σκοτάδι τῆς τουρκικῆς κυριαρχίας κρατοῦσε τὸ Γένος στὴ φρικαλεότητα μιᾶς ἀτέλειωτης νύκτας. Ἡ σκλαβιὰ ὅμως εἶχε καὶ κάποια θετικὰ ἀποτελέσματα, γιατὶ ἀνάγκασε τὸ Γένος νὰ ἀναζητήσει τὴν ἑνότητά του. Ὁ Λαός, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς δουλείας, συσπειρώθηκε στὴν προστασία καὶ φροντίδα τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ ξανάγινε πάλι, ὡς Ὀρθοδοξία, ἡ πεμπτουσία τῆς ἐθνικῆς ἑνότητας, τὸ ἀδιάρρηκτο θεμέλιο τῆς ὑπάρξεως τοῦ Ἔθνους-Γένους. Ἐμπρὸς στὸ μεγάλο κίνδυνο ἀναπτύχθηκε ἑνότητα πίστεως καὶ φρονήματος. Στὴν Ἐκκλησία,

* Ἡ βιβλιογραφία γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Πατροκοσμᾶ εἶναι πλουσιότατη. Ἤδη ἐπισημάνθηκαν πάνω ἀπὸ 1200 μικρὲς καὶ μεγάλες μελέτες. Βλ. Κ. Σαρδελῆ, *Ἀναλυτικὴ Βιβλιογραφία Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ, 1765-1973*, Ἀθήνα 1974 (945 λήμματα). Πρβλ. τὴν πρόσφατη διδακτ. διατρ. τοῦ Ἰ. Μενούνου, *Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ Διδαχές*, Ἀθήνα 1979 (σελ. 7) Τελευταία (νεώτερη) μελέτη: Ἄρτεμης Ξανθοπούλου - Κυριακοῦ, *Ὁ Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλὸς καὶ ἡ Βενετία (1777-79)*, Θεσσαλονίκη 1984. Τὰ κείμενά του, ποὺ χρησιμοποιοῦμε, προέρχονται ἀπὸ τὴν ἔκδοση τοῦ Ι. Μενούνου καὶ ἐκείνη τοῦ Αὐγουστίνου Καντιώτου (Μητροπ. Φλωρίνης), *Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός*, Ἀθήνα [5]1977.

ἄλλωστε, σὰν σὲ τρυφερὴ μάνα, εὕρισκαν οἱ ὑπόδουλοι Ρωμηοὶ ὑποστήριξη καὶ προστασία. Μὲ τὴ διατήρηση δὲ τῆς ἀκεραιότητας τῆς Ἐκκλησίας, διατηρήθηκε καὶ ἡ ἀκεραιότητα τοῦ ἴδιου τοῦ Λαοῦ, ἰδιαίτερα στοὺς κρίσιμους γιὰ τὴν ἐπιβίωσή του 16ο καὶ 17ο αἰῶνες.

Τὸ 18ο αἰ. ἄρχισε ν' ἀπειλεῖται καὶ πάλι ἡ ἐθνικὴ ἑνότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὄχι ἀπὸ τὴν Ἀνατολή, αὐτὴ τὴ φορά, ἀλλ' ἀπὸ τὴ Δύση. Συντελεῖται ἡ συνάντηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸ δυτικὸ διαφωτισμό, ποὺ εἰσβάλλει στὴ ζωὴ τοῦ Ἔθνους μέσω τῆς ἑλληνικῆς διασπορᾶς. Παρὰ τὶς ἀναμφισβήτητες θετικές του πλευρὲς ὁ διαφωτισμὸς μετακένωσε στὴν ἐθνική μας συνείδηση καὶ στοιχεῖα καταλυτικὰ τῆς οὐσίας της, π.χ. τὴ θρησκευτικὴ ἀδιαφορία ἢ μιὰ ἀλλοιωμένη θρησκευτικότητα, ὁλότελα ξένη πρὸς τὴν οὐσία τῆς παραδόσεώς μας, ποὺ εἶναι ἡ Ὀρθοδοξία τοῦ Βυζαντίου-Ρωμανίας, τῶν ἁγίων Πατέρων. Τὸ προβάδισμα δίνεται τώρα στὴ γνωσιολογία, σὲ βάρος τῆς πατερικῆς πνευματικότητας. Οἱ θρησκευτικὲς πεποιθήσεις ἀδυνατίζουν, ἐνῶ παράλληλα ἐπικρατεῖ τάση γιὰ ἐγκόσμια εὐδαιμονία. Τὸ κέντρο βάρους μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν ἁγιότητα στὴν κοσμικὴ σοφία καὶ περαιτέρω στὴν ἐπίγεια ἀπόλαυση. Θεοποιεῖται ἡ ἐπιστήμη καὶ ὑποτιμᾶται ἡ ἐκκλησιαστικὴ πίστη. Ἕνας κληρικός, ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις (1716-1806), θὰ εἶναι ἀπὸ τοὺς πρώτους μεταλαμπαδευτὲς τῶν νέων ἰδεῶν, ἰδιαίτερα στὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης. Ἀλλ' ἐνῶ ἄλλοι διαφωτιστὲς θὰ ὑποδουλωθοῦν στὰ φῶτα τῆς Εὐρώπης, ὁ Βούλγαρις θὰ εἰσηγηθεῖ ἕνα ρωμαίικο διαφωτισμό, ποὺ δὲν θὰ ὑποτιμήσει ἢ περιθωριοποιήσει τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση. Στὴν κοινωνικὴ ζωὴ ἡ ἰδεολογία τοῦ ἀστισμοῦ, καρπὸς μακρῶν ζυμώσεων στὸ χῶρο τοῦ Προτεσταντισμοῦ, κατακτᾶ συνεχῶς καὶ περισσότερο ἔδαφος στὴ Δύση (φυσιοκρατία). Δέκα χρόνια μετὰ τὸ θάνατο

τοῦ Πατροκοσμᾶ γίνεται ἡ Γαλλικὴ 'Επανάσταση, ποὺ σημαίνει νίκη καὶ ἀποθέωση τῆς ἀστοκρατίας. Οἱ νέες πολιτικὲς ἰδέες περνοῦν καὶ αὐτὲς στὸν ἑλληνικὸ χῶρο. Οἱ ζυμώσεις ὅμως εἶχαν ἀρχίσει πολὺ νωρίτερα. 'Ο δυτικὸς οὐμανισμὸς ἐξαπλώνεται ραγδαῖα στὴν «καθ' ἡμᾶς ἀνατολὴν» εἰς βάρος τῆς ὀρθόδοξης κοινοβιακῆς παραδόσεως. Ἔτσι, ἀναπόφευκτα ἡ ἐθνικὴ συνείδηση διχάζεται σὲ μιὰν ἀνεπιφύλακτα φιλοδυτικὴ (ἢ δυτικόπληκτη, πολλὲς φορὲς) τάση καὶ σὲ μιὰ παραδοσιακὴ (ὄχι ὅμως καὶ πάντοτε ἀμιγὴ πατερικὴ ἀλλὰ) ἔντονα συντηρητική-ἀντιδραστική, ποὺ ἀγωνίζεται νὰ φυλάξει τὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα καὶ τὴ χριστοκεντρικότητα τοῦ φρονήματός της.

'Η κατάσταση στὸν ἱστορικὸ ἑλληνικὸ χῶρο εἶναι ζοφερή. Στὶς ὀρεινὲς περιοχὲς βασιλεύει ἡ ληστεία καὶ ἀναρχία. Εἶναι καὶ γενικότερα μιὰ ἐποχὴ κρίσεως γιὰ τὴν ἴδια τὴν 'Οθωμανικὴ Αὐτοκρατορία. 'Η ἀγριότητα, τὴν ὁποία ἐπανειλημμένα θὰ στιγματίσει ὁ Πατροκοσμᾶς, διχάζει ἐσωτερικὰ τὸ Λαό, καὶ συνάμα ἡ ἠθικὴ κατάπτωση καὶ ἡ ἐκθηρίωσή του. Οἱ συνεχεῖς πόλεμοι (μὲ Ρώσους καὶ Αὐστριακοὺς) διατηροῦν μιὰ τεταμένη κοινωνικὴ ἀνησυχία καὶ ἀβεβαιότητα. Οἱ μεταναστεύσεις καὶ οἱ βαριὲς φορολογίες ἐπιφέρουν μιὰ συνεχὴ αἱμορραγία σὲ ἔμψυχες καὶ ὑλικὲς δυνάμεις. Οἱ ἐξισλαμισμοὶ δὲν ἔχουν σταματήσει καὶ νέοι μάρτυρες προστίθενται στὸ νεοελληνικὸ μαρτυρολόγιο. Σ' ὅλ' αὐτὰ πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ ἡ κατάπτωση (πνευματικὴ καὶ ἠθικὴ) μεγάλου μέρους τοῦ Κλήρου, ποὺ σημαίνει κλονισμὸ τῆς πνευματικῆς ἡγεσίας, τῆς δυνάμεως ποὺ ἐπωμίσθηκε στὴ δουλεία τὴ διάσωση τοῦ Γένους. 'Η ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἠθικὴ ἐξαθλίωση κρατοῦσαν σὲ θλιβερὸ ἐπίπεδο τὸ Λαό. Οἱ διάφορες κοινωνικὲς ὁμάδες ἀλληλοϋποβλέπονταν καὶ ἀλληλομισοῦνταν. Οἱ ραγιάδες —ἡ μεγάλη μάζα τοῦ

σκλαβωμένου Λαοῦ— δέχονταν ὅλες τὶς πιέσεις καὶ κατάφευγαν στὴ δουλοπρέπεια καὶ πονηρία, γιὰ νὰ ἐπιτύχουν τὴν ἐπιβίωσή τους. Οἱ κοτζαμπάσηδες ἢ τὸ ἀρχοντολόι στὴν ἐνετοκρατούμενη Ἑπτάνησο σχεδὸν κατὰ κανόνα συμπορεύονταν μὲ τὸν κατακτητὴ καὶ περιφρονοῦσαν τὸ λαϊκὸ στοιχεῖο. Οἱ Ἑβραῖοι μὲ τὸ ἐμπορικό τους δαιμόνιο ἦταν ἡ προσωποποίηση τῆς νοθείας καὶ ἐκμετάλλευσης, ἐνῶ οἱ Τοῦρκοι συνέχιζαν τὴν καταπίεση καὶ ἀπομύζηση σὲ κάθε εἴδους δύναμη τῶν ὑποδούλων. [Γιὰ τὴν κατάσταση τῆς ἐποχῆς βλ. στοῦ Ἀποστ. Ε. Βακαλοπούλου, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τόμ. Δ' «Τουρκοκρατία 1669-1812», Θεσσαλονίκη 1973. Βλ. ἀκόμη Στῆβεν Ράνσιμαν (μετάφρ. Ν. Κ. Παπαρρόδου), *Ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία ἐν αἰχμαλωσίᾳ*, Ἀθήνα 1979, καὶ *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, ἔκδ. Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, τόμ. ΙΑ (1978).]

2. Ἡ *μαρτυρία*

Μέσα σ' αὐτὸ τὸ κλίμα, σ' αὐτὸ τὸ κοινωνικὸ καὶ ἱστορικὸ πλαίσιο, τοποθετεῖται ἡ δράση τοῦ Πατροκοσμᾶ. Διαλέγει ἕναν ἀποστολικὸ τρόπο ἐργασίας, τὴν περιοδεία. Περιοδεύει γιὰ εἴκοσι περίπου χρόνια, ἀρδεύοντας ὅλη τὴ χώρα μὲ τὰ νάματα τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας. Οἱ περιοδεῖες του ἀποσκοποῦσαν βασικὰ στὴν *ἀποκατάσταση τῆς ἑνότητας τοῦ λαοῦ* καὶ στὴν *ἑνιαία ὀργάνωσή του* διὰ τῆς ἀλληλοκαταλλαγῆς καὶ συναδελφώσεως. Γι' αὐτὸ ἐπισκέπτεται σχεδὸν ὅλη τὴν τότε Ἑλλάδα, τουρκοκρατούμενη καὶ ἐνετοκρατούμενη. Θέτει δὲ μὲ τὶς *Διδαχές* του μιὰ κοινὴ βάση γιὰ μιὰ καθολικὴ *ἀνάπτυξη ὅλων τῶν πλευρῶν τῆς ἐθνικῆς ζωῆς* πάνω στὸ ἴδιο αὐτὸ θεμέλιο. Ἡ δράση του ἦταν ριζικὰ *ἑνοποιητική*, γιατὶ ἦταν πρῶτα

ἀπ' ὅλα *ἀποστολική*. Ὅπως δηλαδὴ οἱ Ἀπόστολοι τῆς Ἐκκλησίας, μετὰ τὴν Πεντηκοστή, καλοῦν στὴν ἑνότητα τοῦ Κυριακοῦ Σώματος πάντας, ὁλόκληρο τὸν κόσμο, ἔτσι καὶ ὁ Πατροκοσμᾶς δὲν κάνει τίποτε ἄλλο, παρὰ καλεῖ σὲ ἑνότητα τὸν δουλεύοντα Ἑλληνισμό, θέτοντας ὅπου πάει τὸ ἴδιο θεμέλιο, τὴν ἴδια βάση. Δὲν εἶναι μάλιστα περίεργο, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ κήρυγμά του δὲν διακρίνεται ἀπὸ ἀπέραντη ποικιλία θεμάτων. Εἶναι μιὰ βασικὴ διδασκαλία, ποὺ (μὲ ἐλαφρὲς κάθε φορὰ τροποποιήσεις) ἐπαναλαμβάνεται στὶς *Διδαχές* του. Παρουσιάζοντας, λοιπόν, ἐδῶ τὸν ἅγιο Κοσμᾶ ὡς «ἀπόστολο τῆς ἑνότητας τοῦ Ἑλληνισμοῦ» θὰ σταθοῦμε σὲ τρία σημεῖα: α) Σὲ ποιοὺς ἀπευθύνεται τὸ κήρυγμά του, ποιὸ εἶναι δηλαδὴ τὸ κοινωνιολογικὸ θεμέλιο τῆς ἑνοποιητικῆς του προσπάθειας, β) Ποιὰ εἶναι ἡ βάση τοῦ ἑνοποιητικοῦ ἀγώνα του καὶ γ) Ποιοὶ οἱ ὁραματισμοί του, οἱ στόχοι τῶν ἐπιδιώξεών του.

α) Τὸ *βεληνεκὲς τοῦ κηρύγματός του*

Ὁ ἅγιος Κοσμᾶς ἀπευθύνει τὸ κήρυγμά του σ' ὁλόκληρο τὸ Γένος. Στρέφεται ὅμως βασικὰ στὸ Λαὸ (μὲ τὴν κοινωνιολογικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου), στὴν εὐρύτερη λαϊκὴ βάση. Εἶχε πιστεύσει στὶς λαϊκὲς δυνάμεις, ποὺ διατηροῦσαν μέσα τους τὰ ζώπυρα τῆς παραδόσεως. Αὐτὲς τὶς μακραίωνες ἱερὲς καταβολὲς τοῦ Λαοῦ στοχεύει ὁ γεμάτος δύναμη καὶ σοφία Θεοῦ λόγος του. Πίστευε στὴ δυνατότητα ἀφυπνίσεώς τους, ἐπαναφορᾶς τους στὴν φανέρωση τῆς ρωμαίικης συνειδήσεως, γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἔτσι καὶ ἡ ἀνάσταση τοῦ Γένους. Δὲν θὰ μποροῦσε ὅμως ὁ Πατροκοσμᾶς νὰ ἐπιχειρήσει κάτι τέτοιο, ἂν δὲν κουβαλοῦσε ὁ ἴδιος ὁλόκληρο τὸ Λαὸ μέσα του.

Γνήσιο παιδὶ τοῦ Λαοῦ καὶ αὐτός, ζυμωμένος μὲ τὴ δυστυχία καὶ κατάπτωσή του, μὲ τὶς ἀνησυχίες, τὶς ἀγωνίες καὶ τὶς ἐλπίδες του, μπόρεσε νὰ καταλάβει τὸ παράπονο τῆς λαϊκῆς ψυχῆς, νὰ μιλήσει στὶς ψυχὲς καὶ νὰ γίνει ἀκουστός. Χωρὶς αὐτὴ τὴν ἀμεσότητα ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ τοῦ πνευματικοῦ ἡγέτη καὶ στὴν ψυχὴ τοῦ Λαοῦ δὲν ὑπάρχει δυνατότητα λαϊκοῦ ἀγώνα. Ὅπως χαρακτηριστικὰ εἶπε ὁ Ἔντουαρτ Σπράγκερ, «ὅποιος δὲν ἔχει τὸ Λαὸ μέσα του, τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ τοῦ δώσει».

Τὸ λαϊκὸ φρόνημα τοῦ Πατροκοσμᾶ φαίνεται στὴ γλώσσα καὶ στὸ ὕφος τῶν *Διδαχῶν* του. Ἡ γλωσσικὴ καὶ ὑφολογικὴ ἁπλότητά του δὲν ὀφείλονταν βέβαια στὴ δική του ἀνεπαρκὴ παιδεία. Ὁ ἴδιος κατεῖχε ὑψηλὴ γιὰ τὴν ἐποχή του μόφωση, ποὺ ἀποκτήθηκε κοντὰ σὲ μεγάλους καὶ ὀνομαστοὺς διδασκάλους (Ε. Βούλγαρι, Ν. Τζαρτζούλη) καὶ ὁλοκληρώθηκε στὸ ἀσκητικὸ κελί του, ὅπου μπορεῖ νὰ πάρει κανεὶς τὴ βαθύτερη καὶ πιὸ ὁλοκληρωμένη ὄχι μόνο θεία, ἀλλὰ καὶ κατὰ κόσμο παιδεία. Πῆρε ὅμως τὸ γλωσσικὸ κώδικα τοῦ Λαοῦ τῆς ἐποχῆς του, ποὺ τὸν συνταίριαξε μὲ τὴ γλώσσα τῆς Καινῆς Διαθήκης, τὴν ὁποία ἄκουε συνεχῶς ὁ Λαὸς στὴν ἀδιάκοπη λειτουργικὴ παράδοσή του. Ὁ «δημοτικισμὸς» ὅμως τοῦ Πατροκοσμᾶ δὲν εἶναι τεχνητός, ἀλλὰ φυσικὸς καὶ ἀβίαστος. Δὲν ἔφθασε σὲ ἐξεζητημένες ἀκρότητες, γιατὶ δὲν εἶχε σκοπὸ νὰ ἐντυπωσιάσει, ἀλλὰ νὰ σώσει (Πρβλ. *Α΄ Κορ.* 9,22). Δὲν κλείσθηκε σὲ κανένα γλωσσικὸ καλούπι-σχῆμα. Ξένος ἀπὸ κάθε δουλεία σὲ πάθη, ἔμεινε καὶ στὸ γλωσσικό του ἐλεύθερος καὶ ἐκλεκτικός. Χρησιμοποίησε ἕναν *ἐθνικὸ δημοτικισμό*, ποὺ δὲν εἶχε ταξικὸ ἢ τεχνητὸ χαρακτήρα. Γιατὶ σκοπός του δὲν ἦταν ἡ δημαγωγία, ἀλλὰ ἡ πνευματικὴ ὠφέλεια καὶ ἀπελευθέρωση τοῦ Λαοῦ. Χρησιμοποιοῦσε γι᾽ αὐτὸ μιὰ ζωντανὴ γλώσσα, ποὺ μποροῦσε νὰ μιλήσει στὴν ψυχὴ τοῦ Λαοῦ κατ᾽ εὐθείαν, καὶ ὄχι τὴ

γλώσσα, πού θά μποροῦσε ἴσως ὁ Λαός νά καταλάβει ἀλλά πού, ἀπομακρυσμένη καί ψυχρή, θά ἄφηνε ἀνέγγιχτη τήν ψυχή του. Γι' αὐτό στίς ἁπλουστευμένες μορφές τοῦ λόγου του σώζεται ἀτόφιος ὁ ἑλληνικός γλωσσικός θησαυρός καί δέν θά διστάζει δίπλα στίς λαϊκές ἐκφράσεις νά παραθέτει καί αὐτούσιους λόγους τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἤ τῆς λειτουργικῆς ζωῆς, ἀφήνοντας στή δωρική λιτότητά του ὅ,τι ἠχοῦσε καθημερινά στ' αὐτιά τοῦ Λαοῦ καί, πού ἔστω καί «ἀρχαῖο», τοῦ ἦταν οἰκεῖο καί εὐπρόσδεκτο.

Ὑπῆρχαν ὅμως καί βαθύτεροι λόγοι στή χρήση μιᾶς ἁπλουστευμένης γλωσσικῆς μορφῆς ἀπό τόν ἅγιο. Ὅπως ὁ Ἠλίας Μηνιάτης καί ὁ Δαμοδός λίγο παλαιότερα, ἔτσι καί αὐτός χρησιμοποιεῖ γλώσσα ἀνάλογη πρός ἐκείνη, πού χρησιμοποιοῦσαν οἱ προπαγάνδες, καί μάλιστα τῶν παπικῶν στήν ἐποχή του. Καί κάτι ἀκόμη ὅμως γιά τήν γλώσσα του. Τή γλωσσική του ἐλευθερία καί ἀνεξαρτησία δείχνει τό γεγονός, ὅτι προσάρμοζε τή γλωσσική του μορφή ἀνάλογα μέ τίς περιστάσεις. Ἔτσι σέ ἄλλη γλωσσική μορφή μιλεῖ στό Λαό καί σ' ἄλλη γράφει τίς ἐπιστολές του, ὑψηλότερη ἐκεῖ καί πιό καλλιεργημένη. Γενικά ἡ γλώσσα καί τό ὕφος τῶν *Διδαχῶν* του δείχνουν τή συγκατάβασή του γιά χάρη τοῦ Λαοῦ. Ἁπλουστεύει τά ὑψηλά καί δύσκολα καί δέν δυσκολεύει τά ἁπλά καί εὔκολα, γιά νά φανεῖ σπουδαῖος. Μιμεῖται καί σέ τοῦτο τόν Χριστό, πού «Θεός ὤν» σαρκώθηκε —ἁπλουστεύθηκε δηλαδή καί μεταφράσθηκε— γιά νά μπορεῖ νά γίνει δεκτός ἀπό τόν ἄνθρωπο κάθε τάξεως, ἐποχῆς καί ἡλικίας. Γνήσιος δοῦλος Χριστοῦ, δέν αἰσχύνθηκε νά ἀκολουθήσει τό παράδειγμα τοῦ Κυρίου του.

Ἡ ἀπύθμενη ἀγάπη του γιά τό Λαό φαίνεται στά παρακάτω λόγια: «Χρέος ἔχουν ἐκεῖνοι, ὁπού σπουδάζουν, νά μή τρέχουν εἰς ἀρχοντικά καί αὐλάς μεγάλων καί

νὰ ματαιώνωσι [νὰ χαραμίζουν] τὴν σπουδή τους, διὰ νὰ ἀποκτήσουν πλοῦτον καὶ ἀξίωμα, ἀλλὰ νὰ διδάσκωσι μάλιστα τὸν κοινὸν Λαόν, ὅπου ζῶσι μὲ πολλὴν ἀπαιδευσίαν καὶ βαρβαρότητα...». Θὰ εἶχε ἀσφαλῶς ὑπόψη ὅλους ἐκείνους τοὺς σπουδασμένους στὴ Δύση (ἰατροφιλόσοφους κλπ.), ποὺ ἔμπαιναν στὴν ὑπηρεσία τοῦ κατακτητοῦ, γιὰ νὰ σταδιοδρομήσουν καὶ νὰ κάμουν περιουσία. Ὁ Πατροκοσμᾶς θέλει νὰ γίνει δείκτης στροφῆς ὅλων τῶν μορφωμένων πρὸς τὸ Λαό, γιὰ τὸν ὁποῖο ὀφείλουμε νὰ σπουδάζουμε. Γιατί, ἂν ἡ σπουδὴ δὲν ἀποβλέπει στὸ φωτισμὸ τοῦ Λαοῦ, δὲν εἶναι «θεία», ἀλλὰ «ἐπίγειος, ψυχική, διαμονιώδης» (*Ἰακ.* 3,15).

Τὸ ἀφυπνιστικὸ καὶ ἀναγεννητικὸ κήρυγμά του —γνήσια πατερικὸ— εἶχε *καθολικὸ χαρακτήρα.* Ἔχουν δημοσιευθεῖ τόσες μελέτες —μικρὲς καὶ μεγάλες— γιὰ τὸν Πατροκοσμᾶ. Λείπει ὅμως ἀκόμη μιά, ποὺ θὰ ἀνιχνεύσει συστηματικὰ τὴν παραδοσιακότητα καὶ πατερικότητα τοῦ ἀπέριττου —φαινομενικὰ— ἀλλὰ βαθύτατα θεολογικοῦ λόγου του. Ἡ «ἀγαθὴ γῆ» (*Λουκ.* 8,8) ὅμως ποὺ δεχόταν τὸ σπόρο-λόγο του, ἦταν οἱ καρδιὲς τοῦ Λαοῦ, ποὺ διατηροῦσε ἀκόμα κάτι ἀπὸ τὴν πρωταρχική του ὡραιότητα («τὸ ἀρχαῖον κάλλος»). Μέσα σ' αὐτὸ τὸ Λαὸ ὅμως ἦσαν καὶ ἀρκετοὶ Τοῦρκοι, ποὺ ὁ Πατροκοσμᾶς δὲν τοὺς ἀπέκλειε, γιατὶ τὸ γνήσιο ρωμαίικο-οἰκουμενικό του πνεῦμα ἀναζητοῦσε κάθε ἄνθρωπο καλῆς θελήσεως. Τὸ ἴδιο θὰ κάμει, μέσα σὲ πολιτικὰ-κοινωνικὰ πλαίσια, ὁ ἄλλος μεγάλος φωτιστής μας, ὁ Ρήγας. Ὑπῆρχαν ὅμως καὶ στὸ ἀκροατήριό του καὶ «καρδιὲς κλειστές, λὲς μὲ βαρειὲς ἀμπάρες κι' ἦταν σφαλιστές», ὅπως θὰ ἔλεγε καὶ ὁ ἀείμνηστος Στ. Μπολέτσης. Ὅλοι αὐτοί, ὄχι μόνο δὲν θέλησαν νὰ τὸν ἀκούσουν καὶ νὰ τὸν καταλάβουν, ἀλλὰ ἔγιναν καὶ οἱ φανατικότεροι ἐχθροί του. Στὴν παράταξη τῶν ἀντι-

πάλων του καταλέγονταν ἀρκετοὶ κοτζαμπάσηδες, τὸ ἑπτανησιακὸ ἀρχοντολόι, ἡ «ἀριστοκρατία» τῶν νησιῶν, οἱ ἰσχυροὶ Τοῦρκοι, παρασυρόμενοι ἀπὸ τοὺς ὁμοεθνεῖς ἐχθρούς του, καὶ φυσικὰ οἱ Ἑβραῖοι. Κλασικὰ διατυπώνει τὸ θέμα τοῦτο ὁ ἴδιος, γράφοντας στὸν ἀδελφό του Χρύσανθο: «Δέκα χιλιάδες Χριστιανοὶ μὲ ἀγαπῶσι καὶ ἕνας μὲ μισεῖ. Χίλιοι Τοῦρκοι μὲ ἀγαπῶσι καὶ ἕνας ὄχι τόσον. Χιλιάδες Ἑβραῖοι θέλουν τὸν θάνατόν μου καὶ ἕνας ὄχι».

β) Τὸ «πῶς» τοῦ ἀγώνα του

Ποῦ στήριζε ὅμως τὴν ἑνοποιητικὴ ἱεραποστολικὴ καὶ ἐθναποστολική του μαρτυρία;

1. *Στὴν γνησιότητα τῆς πίστεως.* Στὴν ὀρθόδοξη πίστη, στὴν Ὀρθοδοξία. Στὸν αὐθεντικὸ δηλαδὴ καὶ ἀποκεκαλυμμένο τρόπο σκέψεως-πίστεως-δράσεως. Ἀγωνίσθηκε νὰ ἀναζωπυρήσει τὸ ὀρθόδοξο φρόνημα τοῦ Λαοῦ, τὸ φρόνημα τῶν ἁγίων Πατέρων του. Νὰ ἐπαναφέρει τὸ Γένος στὰ γνήσια ὑπαρκτικὰ θεμέλιά του. Γι' αὐτὸ ἔκανε ἀδιάκοπα ἔκκληση στὰ ὀρθόδοξα βάθη τῆς ἀδούλωτης λαϊκῆς ψυχῆς. «Ἔμαθα —λέγει— πὼς μὲ τὴν χάρη τοῦ Κυρίου μας Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ δὲν εἴσθενε Ἕλληνες [δηλ. εἰδωλολάτρες], δὲν εἴσθενε ἀσεβεῖς αἱρετικοί, ἄθεοι, ἀλλ' εἴσθενε εὐσεβεῖς ὀρθόδοξοι χριστιανοί, πιστεύετε καὶ εἴσθενε βαπτισμένοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ εἴσθενε τέκνα καὶ θυγατέρες τοῦ Χριστοῦ μας...» Ὁ δικός του «διαφωτισμὸς» δηλαδὴ διαφοροποιεῖται οὐσιαστικὰ ἀπ' ἐκεῖνον τῶν δυτικοφρόνων. Θεμελιώνεται στὴν ὀρθόδοξη ἀλήθεια, στὴν ὁποία προσπαθεῖ νὰ κρατήσει τὸ Λαό, ποὺ κινδυνεύει ἀπὸ τὶς τόσες

προπαγάνδες. «Όλες οἱ πίστες —θὰ λέγει— εἶναι ψεύτικες, κάλπικες, ὅλες τοῦ Διαβόλου. Τοῦτο ἐκατάλαβα ἀληθινόν, θεῖον, ούράνιον, σωστόν, τέλειον καὶ διὰ λόγου μου καὶ διὰ λόγου σας, πὼς *μόνη ἡ πίστις τῶν εὐσεβῶν καὶ ὀρθοδόξων Χριστιανῶν εἶναι καλὴ καὶ ἁγία*, τὸ νὰ πιστεύωμεν καὶ νὰ βαπτιζώμεθα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος».

Σὰν θεμέλιο τῆς ὅλης ζωῆς δέχεται καὶ κηρύσσει συνεχῶς τὸ ὑπέρλογο μυστήριο τῆς Ἁγίας Τριάδος. Συνεχῶς ἐπαναλαμβάνει: «Νὰ δοξάζετε [δηλ. μὲ ὅλη τὴ ζωή σας] τὴν Ἁγίαν Τριάδα». Εἶναι σαφὴς ὁ διαχωρισμὸς ποὺ κάνει ἀπὸ τὸν *ἐξωχριστιανικὸ μονοθεϊσμό*, ἐνῶ θὰ εἶχε κάθε δικαίωμα νὰ ζητήσει νὰ βρεῖ προσβάσεις, γιὰ νὰ «διευκολύνει» τὴν κηρυκτική του δραστηριότητα. Κανένας διπλωματικὸς συμβιβασμὸς δὲν φαίνεται στὸ κήρυγμά του. Ἢ ἀλήθεια ἢ τίποτε! Ἢ ζωὴ ἐν ἀληθείᾳ ἢ θάνατος! Αὐτὸ τὸ μήνυμά του: Καλύτερος ὁ ζωηφόρος θάνατος ἀπὸ μιὰ ζωὴ προδοσίας τῆς πίστεως, δηλαδὴ ὑπαρξιακοῦ θανάτου!

Τὸ κήρυγμά του δὲν εἶναι μόνο *τριαδοκεντρικό*, ἀλλὰ καὶ *χριστοκεντρικό*. Ἡ *θεότης* τοῦ Χριστοῦ διακηρύσσεται μὲ σθένος, συνδυασμένη μὲ τὴν *κυριότητά* Του, τὴ βασιλική Του ἐξουσία στὸν οὐρανὸ καὶ στὴ γῆ, στὰ πνευματικὰ καὶ στὰ βιοτικά. Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός. Αὐτὸ εἶναι τὸ βαθύτερο γιὰ τὴν ἐθνικὴ ζωὴ μήνυμά του! Ὁ Χριστὸς δὲν εἶναι γιὰ τὸν Πατροκοσμᾶ μόνο Θεός, ἀλλὰ καὶ «ὁ γλυκύτατος *αὐθέντης* καὶ *δεσπότης*». Καταλαβαίνομε τὴν αἴσθηση αὐτοῦ τοῦ λόγου σὲ ἕνα Λαό, ποὺ εἶχε συνηθίσει νὰ ὀνομάζει «αὐθέντη» του τὸν τύραννο-Σουλτάνο καὶ «δεσπότη» τὸν ἐπίσκοπό του. Πάνω ἀπὸ κάθε ἐπίγεια ἀρχὴ καὶ ἐξουσία εἶναι γι' αὐτὸν ὁ Χριστός. Σὲ μιὰ στιγμὴ δὲ ἁγιοπνευματικῆς ἐξάρσεως θὰ διαλαλήσει τὸν μυχιαίτατό του πόθο μὲ τὰ λόγια:

«Ἀνίσως, ἀδελφοί μου, καὶ ἦταν δυνατὸν νὰ ἀνεβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, νὰ φωνάξω μίαν φωνὴν μεγάλην, νὰ κηρύξω εἰς ὅλον τὸν κόσμον πῶς μόνος ὁ Χριστός μου εἶναι Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ἀληθινὸς καὶ ζωὴ τῶν ἁπάντων [πρβλ. *Α´ Ἰωάν.* 5,2], ἤθελα νὰ τὸ κάμω». Χρυσοστομικὲς ἐξάρσεις μέσα στὸ σκοτάδι τῆς Τουρκοκρατίας!

Τὸ κήρυγμά του περαιτέρω, δὲν ἦταν μιὰ ἄχρωμη ἠθικολογία, ἀλλὰ θεολογία, ποὺ προβαλλόταν ὡς τὸ ὀντολογικὸ θεμέλιο τοῦ ὀρθοδόξου ἤθους. Συνήθως —ἀκόμη καὶ σήμερα— ἐπικρατεῖ μιὰ ὑποτίμηση τοῦ λαϊκοῦ στοιχείου. Λέμε: δὲν εἶναι γιὰ τὸ Λαὸ αὐτό, ἡ ὑψηλή μας —δῆθεν— θεολογία. Τὸ διαβάζουμε αὐτὸ κατὰ κόρον σὲ πολλὰ —ἐκκλησιαστικὰ ἀκόμη— κείμενα τῆς Τουρκοκρατίας. Ὁ Πατροκοσμᾶς εἶχε ὅμως διαφορετικὴ γνώμη. Ὅπως οἱ ἅγιοι Πατέρες, ζητοῦσε καθαρότητα καρδιᾶς ἀπὸ τὸ Λαὸ καὶ εἰλικρινὴ διάθεση, γιὰ νὰ τοὺς κηρύξει —στὴν ἁπλουστευμένη βέβαια μορφή της— ὅλη τὴν ἀποκεκαλυμμένη θεία ἀλήθεια. Γι' αὐτὸ πάλι δὲν κηρύσσει διανοητικὰ-θεωρητικά, ἀλλὰ τὴ συγκεκριμένη πίστη, ποὺ ἔγινε γεγονὸς καὶ ἱστορία, σαρκωμένη ἀλήθεια στὸ πρόσωπο τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Παράλληλα ὅμως πρὸς τὴν πίστη (ὄχι μόνο ὡς θεία διδασκαλία, ἀλλὰ καὶ ὡς κατάφαση τοῦ ἀνθρώπου στὴ λυτρωτικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ) θέλει νὰ συνειδητοποιηθεῖ καὶ ἡ ἀνάγκη μετοχῆς στὴ μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ διπλὴ αὐτὴ πραγματικότητα, ποὺ ζητεῖ νὰ προβάλει, φαίνεται ἀνάγλυφα στὶς δύο ἐκεῖνες χαρακτηριστικὲς ἐνέργειές του, ὅπου πήγαινε: Πρῶτα ἔστηνε ἕνα ξύλινο σταυρό, ὑπὸ τὴ σκιὰ τοῦ ὁποίου δίδασκε, καὶ ἔπειτα καλοῦσε σὲ λατρευτικὲς καὶ μυστηριακὲς πράξεις (π.χ. εὐχέλαιο, ἐξομολόγηση, Εὐχαριστία). Τοῦτο μεταφραζόταν στὴ συνείδηση τοῦ Λαοῦ μας: Μὲ τὰ μυστή-

ρια τῆς 'Εκκλησίας στὸ μυστήριο τοῦ Σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, στὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας!

'Από τὴν πίστη (τὴ σχέση πρὸς τὸν Θεὸ) προχωροῦσε τὸ κήρυγμά του στὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, στὸ ἀνθρώπινο 'Εγώ. Γιατὶ ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πίστη, μετουσιωμένη σὲ φρόνημα, πηγάζει τὸ ὀρθόδοξο ἦθος, ὁ ὀρθόδοξος τρόπος ὑπάρξεως. 'Η ὀρθὴ διασύνδεση τοῦ 'Εγὼ μὲ τὸ 'Εμεῖς, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Μακρυγιάννης. 'Αδιάκοπα προβάλλει γιὰ τὸν ἄνθρωπο τὴ σωτήρια τριάδα τῶν ἀρετῶν: ταπείνωση, συγχωρητικότητα καὶ ἀγάπη, σὰν τὴ βάση τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνικότητας. Ζητᾶ ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ «φυτεύση καὶ νὰ ριζώση εἰς τὴν καρδίαν [τῶν ἀκροατῶν του] τὴν εἰρήνην, τὴν ἀγάπην, τὴν ὁμόνοιαν, τὴν πραότητα, τὴν θερμὴν πίστιν, τὴν ὀρθὴν ἐξομολόγησιν». 'Η ἀγάπη ὅμως ὡς κορυφὴ τῶν ἀρετῶν, πρέπει νὰ μετουσιωθεῖ σὲ θυσία γιὰ τοὺς ἀδελφοὺς (ἀνιδιοτέλεια) καὶ ἡ θυσία νὰ μεταστοιχειωθεῖ πάλι σὲ δικαιοσύνη. Ἔτσι χαλκεύει καὶ τὸ σύνδεσμο ἀτομικότητας καὶ κοινωνικότητας, ἀτομικῆς θρησκευτικότητας καὶ ζωῆς στὸ ἕνα σῶμα, τὴν 'Εκκλησία, τὴν κοινότητα, ὡς τοπικὴ φανέρωση τοῦ Κυριακοῦ Σώματος.

2. *Στὴ γνήσια ἀνθρωπιστικὴ παιδεία.* 'Ο Πατροκοσμᾶς ἔγινε ὄχι μόνο τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἱεραπόστολος, ἀλλὰ καὶ τῆς παιδείας. Γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ ἔχουν γραφεῖ πολλὰ καί, ὄχι σπάνια, ἀντιφατικά. Εἶναι γεγονός, ὅτι ὁ ἴδιος ποθοῦσε νὰ μορφωθεῖ ὁ Λαός, νὰ ἐξανθρωπισθεῖ. Στὴν ὑπόθεση τῆς παιδείας βλέπει μία θρησκευτικὴ ἀναγκαιότητα, γι' αὐτὸ ἡ ἀμέλειά της εἶναι γι' αὐτὸν ἁμάρτημα, παράβαση δηλαδὴ τοῦ θείου νόμου. Θὰ ἐπαναλαμβάνει: «'Αμαρτάνετε πολὺ νὰ τὰ ἀφήνετε [τὰ παιδιὰ] ἀγράμματα καὶ τυφλά, καὶ μὴ μόνον φροντίζετε νὰ τοὺς ἀφήσετε πλούτη καὶ ὑποστατικά, καὶ μετὰ τὸν

θάνατό σας νὰ τὰ τρῶν καὶ νὰ τὰ πίνουν καὶ νὰ σᾶς ὀπισολογοῦν [κατηγοροῦν; δυσφημοῦν;]. Καλύτερα νὰ τὰ ἀφήσετε φτωχὰ καὶ γραμματισμένα, παρὰ πλούσια καὶ ἀγράμματα». Ἀνώτερη ἀπὸ τὰ πλούτη εἶναι γι' αὐτὸν ἡ παιδεία. Συχνὰ θὰ ὀνομάζει τὰ ἀγράμματα παιδιὰ «γουρουνόπουλα», ἐλέγχοντας ἔτσι τὴν ἀδιαφορία τῶν γονέων γιὰ τὴ μόρφωσή τους, καὶ ὑπενθυμίζοντας τὴν κατάπτωση τοῦ ἀπαίδευτου, ἢ τοῦ μὴ ὀρθὰ πεπαιδευμένου ἀνθρώπου.

Ζητᾶ ὅμως καὶ ἐδῶ κάτι τὸ συγκεκριμένο. Ὄχι ὁποιαδήποτε παιδεία, ἀλλὰ παιδεία ἑλληνική. Δὲν κρύβεται κανένας ἐθνικιστικὸς σωβινισμὸς κάτω ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀπαίτηση. Ἀναφέρεται στὴ δοκιμασμένη ἐκείνη καὶ νικήτρια τοῦ χρόνου (κλασικὴ) παιδεία, τὴν ὁποία ἀπέκτησαν καὶ οἱ Πατέρες καὶ διατήρησαν τὴν ὑπόσταση καὶ ταυτότητά τους. Ἐκφράζει ὅμως καὶ μιὰν ἄλλη ἀλήθεια τὸ αἴτημά του αὐτό. Μὲ τὴν ἑλληνικὴ παιδεία, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ γνήσια ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, φιλο-σοφία, ἀνοίγεται ὁ δρόμος πρὸς τὸ Εὐαγγέλιο. Ἂν δὲν μορφωθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἑλληνικά, ἂν δὲν δεχθεῖ τὸ γνήσια ἐρευνητικὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα καὶ δὲν μάθει τὴν ἑλληνικὴ γλώσσα —καρπὸ ἑνὸς ἁρμονικὰ ἀναπτυγμένου ἀνθρωπίνου πνεύματος— δὲν γίνεται σωστὸς χριστιανός, ὅπως οἱ μεγάλοι Πατέρες. «Ἡ Ἐκκλησία μας —λέγει— εἶναι εἰς τὴν ἑλληνικήν. Καὶ ἂν δὲν σπουδάσῃς τὰ Ἑλληνικά, δὲν ἠμπορεῖς νὰ καταλάβῃς ἐκεῖνα, ποὺ ὁμολογεῖ ἡ Ἐκκλησία μας». Καὶ σ' ἄλλη περίπτωση: «Πρέπει νὰ στερεώνετε σχολεῖα Ἑλληνικά, νὰ φωτίζωνται οἱ ἄνθρωποι, διότι διαβάζοντας ἑλληνικὰ τὰ ηὗρα, ὁποὺ λαμπρύνουν καὶ φωτίζουν τὸν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου». Γιὰ νὰ περιορίσει καὶ ἐξαφανίσει ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες τὴ χρήση τοῦ βλάχικου καὶ ἀρβανίτικου γλωσσικοῦ ἰδιώματος, ποὺ γινόταν σὲ βάρος τοῦ ἑλληνικοῦ-πατερικοῦ,

θὰ φθάσει σὲ σημεῖο νὰ πεῖ: «"Οποιος χριστιανός, ἄνδρας ἢ γυναίκα, ὑπόσχεται μέσα εἰς τὸ σπίτι του νὰ μὴ κουβεντιάζη 'Αρβανίτικα, ἂς σηκωθῆ ἐπάνω νὰ μοῦ εἴπη, καὶ νὰ πάρω ὅλα του τὰ ἁμαρτήματα εἰς τὸν λαιμόν μου ἀπὸ τὸν καιρὸν ὅπου ἐγεννήθηκε, ἕως τώρα, καὶ νὰ βάλω ὅλους τοὺς χριστιανοὺς νὰ τὸν συγχωρέσουν, καὶ νὰ λάβη μίαν συγχώρεσιν, ὅπου νὰ ἔδινε χιλιάδες πουγγιά, δὲν θὰ τὴν ἐματάβρισκεν»!

'Η παιδεία ὅμως, ποὺ πρότεινε γιὰ τὴν ἐθνικὴ ἑνότητα καὶ ἀναγέννηση, ἔχει ἕνα ἰδιαίτερο χαρακτήρα. "Οπως ἔγραφε στοὺς Παργίους, τὸ ἑλληνικὸ σχολεῖο, ποὺ θὰ ἱδρύσουν, πρέπει νὰ συντελέσει στὴν «διαφύλαξιν τῆς πίστεως καὶ ἐλευθερίαν τῆς πατρίδος». Προσφέρει *ἑλληνοχριστιανικὴ* δηλαδὴ *παιδεία*, μὲ τὴν αὐθεντικὴ τοῦ ὅρου σημασία. Μιὰ παιδεία, ποὺ δὲν εἶχε τίποτε ἀπὸ τὸν πιθηκισμὸ τῶν δυτικοπλήκτων καὶ τὰ «ἄθεα γράμματα» μερικῶν διαφωτιστῶν. Κηρύσσει τὴν ἀνάγκη ἑλληνοχριστιανικῆς παιδείας, μὲ τὴν ἴδια κριτικὴ διάθεση ἀπέναντι στὸ ἑλληνικό της στοιχεῖο, ποὺ παρουσιάζει καὶ ὁ πρόδρομός του Μ. Βασίλειος στὸ γνωστό του ἔργο *Πρὸς τοὺς Νέους*... 'Απὸ τὸν ἑλληνισμὸ θέλει γιὰ τὸ Λαὸ τὴ γλώσσα καὶ τὴ φιλόσοφη διάθεση, ὡς δίψα καὶ ἀναζήτηση τῆς σοφίας-ἀλήθειας. 'Απὸ τὸν 'Ελληνισμὸ ζητᾶ δηλαδὴ καὶ αὐτός, ὅπως οἱ μεγάλοι "Ελληνες Πατέρες, τὸ ὄργανο, καὶ ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, τὴν 'Ορθοδοξία, τὴν οὐσία. 'Η παιδεία, ποὺ αὐτὸς θέλει γιὰ τὴν ἀναγέννηση τὴν ἐθνική, ἐκφράζεται μὲ τὰ παρακάτω λόγια του: «Σᾶς συμβουλεύω νὰ κάμετε σχολεῖον, *διὰ νὰ ἐννοῆτε τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον* καὶ τὰ λοιπὰ βιβλία». Τὸ γνήσιο δὲ πατερικὸ καὶ ξένο πρὸς κάθε ὑποψία σκοταδισμοῦ πνεῦμα του φαίνεται στὰ λόγια του: «Αἱ πολλαὶ 'Εκκλησίαι οὔτε διατηροῦν, οὔτε ἐνισχύουν τὴν πίστιν μας, ὅσον καὶ ὅπως πρέπει, *ἐὰν οἱ εἰς Θεὸν πιστεύοντες δὲν εἶναι φωτισμένοι ὑπὸ*

τῶν παλαιῶν καὶ νέων Γραφῶν. Ἡ πίστις μας δὲν ἐστερεώθη ἀπὸ ἀμαθεῖς ἁγίους, ἀλλὰ ἀπὸ σοφοὺς καὶ πεπαιδευμένους, οἵτινες καὶ τὰς ἁγίας Γραφὰς ἀκριβῶς μᾶς ἐξήγησαν καὶ διὰ θεοπνεύστων λόγων ἀρκούντως μᾶς ἐφώτισαν...». Ἔχουμε ἐδῶ ἀπήχηση τῆς διακήρυξης τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: «Οὔκουν ἀτιμαστέον τὴν παίδευσιν, ὅτι τοῦτο δοκεῖ τισιν», γιατὶ ἡ (ὀρθὴ) παιδεία εἶναι «τῶν ἀγαθῶν τῶν παρ' ἡμῖν τὸ πρῶτον» (*Ἐπιτάφιος εἰς τὸν Μ. Βασίλειον*, κεφ. ΙΑ).

Πάνω σὲ παρόμοιες θέσεις τοῦ Πατροκοσμᾶ φαίνεται, στηρίχθηκε ἡ ἄποψη, ὅτι γκρέμισε στὴ Χειμάρρα ἐκκλησίες, γιὰ νὰ φτιάξει σχολεῖα. Δὲν εἶναι ἀπίθανο ὅμως, ἐρειπωμένες καὶ ἐγκαταλειμμένες ἐκκλησίες νὰ ὅριζε νὰ τὶς μετατρέπουν σὲ σχολεῖα. Ἀλλὰ καὶ ἂν ἀκόμη τὸ ἔκαμε, τὰ σχολεῖα ποὺ ἵδρυε, πάλι «ἐκκλησίες» ἦσαν, ἀφοῦ σ' αὐτὰ «λατρευόταν» ἡ ἱερὴ γνώση καὶ κοινωνοῦσαν τὰ ρωμηόπουλα τὶς θεῖες ἀλήθειες. Διότι μόνο ἔτσι μποροῦσε νὰ νοήσει τὸ ἑλληνικὸ σχολεῖο ὁ ἅγιος. Γράφει λ.χ. «...Ἀπὸ τὸ σχολεῖον μανθάνομεν τὸ κατὰ δύναμιν, τί εἶναι Θεός, τί εἶναι ἡ ἁγία Τριάς, τί εἶναι ἄγγελοι, τί εἶναι ἀρχάγγελοι, τί εἶναι δαίμονες, τί εἶναι παράδεισος, τί εἶναι κόλασις, τί εἶναι ἁμαρτία, ἀρετή. Ἀπὸ τὸ σχολεῖον μανθάνομεν, τί εἶναι ἁγία Κοινωνία, τί εἶναι Βάπτισμα, τί εἶναι τὸ ἅγιον Εὐχέλαιον, ὁ τίμιος γάμος, τί εἶναι ψυχή, τί εἶναι κορμί, τὰ πάντα ἀπὸ τὸ σχολεῖο τὰ μανθάνομεν». Ἔβλεπε δηλαδὴ τὸ σχολεῖο σὰν μιὰ δεύτερη Ἐκκλησία, πραγματικὸ ναὸ τῆς ἀληθινῆς γνώσεως καὶ θεοκεντρικῆς παιδείας. Ὁ διαφωτισμός, ποὺ μετέδιδε στὸ Ἔθνος ὁ Πατροκοσμᾶς, ἦταν ὀρθοδοξοκεντρικός, ἀπόρροια τῆς χριστοκεντρικότητας τοῦ κηρύγματός του. Τὸ παιδευτικό του πρότυπο ἦταν ὁ *ὀρθόδοξος ἄνθρωπος.* Ὄχι ὁ κατὰ κόσμον σοφός, ἀλλ' ὁ ἅγιος. Ἐκκλησιαστικὰ βρίσκεται στὸ ἴδιο ἔδαφος μὲ

τοὺς ἡσυχαστὲς πατέρες καὶ τοὺς συγχρόνους του Κολυβάδες. 'Εθνικὰ πλησιάζει περισσότερο τὸν Ρήγα καὶ τὸν Βούλγαρι, παρὰ τὸν Κοραή. 'Από τὸν Κοσμᾶ καὶ τὸν Ρήγα βγαίνει κατ' εὐθείαν τὸ 1821. Μὲ τὸν Κοραὴ καὶ τοὺς ὀπαδούς του ἀνοίγεται ὁ δρόμος στὸ λογιοτατισμὸ καὶ τὸν (δουλικὸ) φιλοδυτικισμό. Γι' αὐτό, πιστεύουμε, ἔχει ὁ Πατροκοσμᾶς τὰ γνωρίσματα τοῦ γνήσια παραδοσιακοῦ λαϊκοῦ φωτιστῆ καὶ ἀναγεννητῆ.

3. *Στὴ γνήσια κοινωνικότητα* γιὰ τὴ δημιουργία μιᾶς αὐθεντικῆς χριστιανικῆς κοινωνίας. Τὸ ἔργο τοῦ Πατροκοσμᾶ ἀπέβλεπε στὴν ἀναγέννηση ὄχι μόνο τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας. Βλέπει τὴν κοινωνικότητα ὡς ὁριζόντια θρησκευτικότητα· τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τὴ θυσία γιὰ τοὺς ἀδελφοὺς ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς ὀρθῆς πίστεως. «Σιμὰ εἰς τὰ ἄλλα —ἐκήρυττε— ηὕρηκα καὶ τοῦτον τὸν λόγον, ὁποὺ λέγει ὁ Χριστός μας, πὼς δὲν πρέπει κανένας χριστιανός, ἄνδρας ἢ γυναῖκα, νὰ φροντίζῃ διὰ τοῦ λόγου του μόνον, πῶς νὰ σωθῇ, ἀλλὰ νὰ φροντίζῃ καὶ διὰ τοὺς ἀδελφούς του [πρβλ. *Α΄ Κορ.* 10,24]. Καὶ ὅποιος φροντίζει μόνον διὰ τοῦ λόγου του καὶ δὲν φροντίζει καὶ διὰ τοὺς ἀδελφούς του, ἐκεῖνος θὰ κολασθῇ. 'Ακούοντας καὶ ἐγώ, ἀδελφοί μου, ἐτοῦτον τὸν γλυκύτατον λόγον, ὁποὺ λέγει ὁ Χριστός μας, νὰ φροντίζωμεν καὶ διὰ τοὺς ἀδελφούς μας, μὲ ἔτρωγεν ἐκεῖνος ὁ λόγος μέσα εἰς τὴν καρδίαν μου τόσους χρόνους ὡσὰν τὸ σκουλήκι, ὁποὺ τρώγει τὸ ξύλον». Ἕνας ἀτομικὸς χριστιανισμός, κλεισμένος δηλαδὴ στὰ στεγανὰ τῆς ἀτομικότητας, ποὺ ἐνδιαφέρεται μόνο «γιὰ τὴν ψυχούλα του», δὲν μπορεῖ νὰ γίνει δεκτὸς ἀπὸ τὴν ἀκέραια πατερικὴ συνείδηση τοῦ Πατροκοσμᾶ.

Αὐτὸ τὸν ἱερὸ ζῆλο προσπάθησε νὰ μεταδώσει γιὰ τὸ κτίσιμο τῆς χριστιανικῆς κοινωνίας. Κήρυξε *ἰσότητα*

καὶ *ἀδελφότητα* ὅλων τῶν ἀνθρώπων («ἀπὸ ἕνα ἄνδρα καὶ μίαν γυναῖκα ἐγεννήθημεν καὶ ὅλοι εἴμεθα ἀδελφοί»). Δὲν παραλείπει ὅμως νὰ συμπληρώσει: «Ὅλοι εἴμεθα ἀδελφοί, μόνον ἡ πίστις μᾶς χωρίζει», συμφωνώντας καὶ σὲ τοῦτο μὲ τοὺς ἅγιους Πατέρες, ὅτι ναὶ μὲν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἐξ ἴσου πλάσματα τοῦ Θεοῦ, τὴν πραγματικὴ ὅμως —πνευματικὴ— ἀδελφοσύνη δημιουργεῖ μόνη ἡ πίστη. Ἡ φεουδαρχικὴ ἀντίληψη γιὰ φυσικὴ διάκριση τῶν ἀνθρώπων σὲ εὐγενεῖς καὶ δουλοπάροικους ἀπουσιάζει τελείως στὸν ἐκκλησιαστικοκεντρικὸ στοχασμὸ τοῦ Πατροκοσμᾶ. Εἶναι ἴσως κάπως τολμηρὸ νὰ ἰσχυρισθεῖ κανείς, ὅτι ἔφθασε στὴ σύλληψη τοῦ σχεδίου τοῦ Ρήγα, ποὺ ὁραματίσθηκε κοινὴ συνένωση ὅλων τῶν Βαλκανικῶν Λαῶν μὲ ἑλληνιστικὴ ἀφομοίωση καὶ κοινὸ ὄργανο τὴν ἑλληνικὴ γλώσσα. Ἴσως ἔτσι σκεπτόταν μέχρι τὸ 1774, ποὺ κυριαρχοῦσε μέσα του ἡ ἰδέα τῆς ἐπαναστάσεως κατὰ τοῦ τυράννου καὶ ἀπελευθερώσεως. Ἴσως νὰ μὴν ἄγγιξε τὴν οἰκουμενικὴ ἰδέα τοῦ Ρήγα, ποὺ εἶχε ἄλλωστε καθαρὸ πολιτικὸ χαρακτήρα. Ὁ Πατροκοσμᾶς ἄλλωστε διαπνέεται ἀπὸ μιὰ ἄλλου τύπου οἰκουμενικότητα, θρησκευτικοῦ-ἐκκλησιαστικοῦ χαρακτήρα, θεμελιωμένη στὴν ὀρθόδοξο-ρωμαίικη παράδοση. Ζοῦσε καὶ ἐκινεῖτο μέσα στὸ ρωμαίικο κλίμα, ὅπου ὄχι ἡ ἐθνότητα, ἀλλὰ ἡ κοινὴ πίστη ἕνωνε μιὰ πολλαπλότητα λαῶν, πρῶτα στὸ ἕνα ἐκκλησιαστικὸ σῶμα καὶ μετὰ στὴ μιὰ οἰκουμενικὴ Πολιτεία. Ἔβλεπε γι᾿ αὐτὸ τὴν ἀδελφοσύνη τῶν ἀνθρώπων πρῶτα εὐαγγελικὰ-χριστιανικὰ καὶ ἔπειτα πατριωτικὰ-ἐθνικά. Ἡ συνείδηση τῆς ἀδελφοσύνης καὶ κοινῆς καταγωγῆς ἦταν γι᾿ αὐτὸν ἡ ἀναγκαιότατη προϋπόθεση γιὰ δημιουργία χριστιανικῆς κοινωνίας. Ἔτσι κήρυξε ἰσότητα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, μέσα ὅμως στὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ φύλου καὶ τῆς ἀποστολῆς τους στὸ κοινωνικὸ σῶμα (θέλει τὸν ἄνδρα «ὡσὰν βασιλέα» καὶ τὴ γυναίκα

«ὡσὰν βεζίρη»!), ἀλλὰ συγχρόνως καὶ ἀποφυγὴ τῆς «ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας», τονίζοντας: «*Ἂν εἶσθε χριστιανοί, μὲ τὸν κόπον σας νὰ ζῆτε*», δείχνοντας ἔτσι τὴν ἀντιφεουδαλικὴ καὶ ἀντιαστικὴ συνείδησή του.

Τὸ ἁγιογραφικὸ ὑπόβαθρο τοῦ κοινωνικοῦ κηρύγματός του φαίνεται, ὅταν λέγει: «Ὅθεν, ἀδελφοί μου, ὅσοι ἀδικήσατε Χριστιανοὺς ἢ Ἑβραίους ἢ Τούρκους, νὰ δώσετε τὸ ἄδικον ὀπίσω, διότι εἶναι κατηραμένον καὶ δὲν βλέπετε καμμίαν προκοπήν».

Δὲν σταματᾶ ὅμως ἐδῶ. Προχώρησε, πάλι θετικὰ καὶ συγκεκριμένα, καὶ στὴν *κοινωνικὴ-κοινοτικὴ ὀργάνωση*. Ἡ διδασκαλία του δηλαδὴ ξεπέρασε τὰ ὅρια μιᾶς ἁπλῆς φιλανθρωπίας-ἐλεημοσύνης ἢ θεωρητικῆς προσφορᾶς, ποὺ μέσα στὰ ὅρια τοῦ ἰδεολογικοποιημένου χριστιανισμοῦ θεωρεῖται ὡς τὸ κατακόρυφο τῆς κοινωνικότητας τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου. Ἀπὸ τὴν κοινωνική-συλλογικὴ προσέγγιση τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ ἀρχίζει, γιὰ νὰ προχωρήσει μετὰ στὴ θεμελίωση τῆς κοινωνικῆς-συλλογικῆς δράσεως καὶ μαρτυρίας. Λέγει: «Ἀμὴ τί εἶναι ἡ πλερωμή μου; Νὰ καθίσετε ἀπὸ πέντε δέκα νὰ συνομιλήσετε αὐτὰ τὰ θεῖα νοήματα, νὰ τὰ βάλετε μέσα εἰς τὴν καρδίαν σας, διὰ νὰ σᾶς προξενήσουν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον». Ὅτι δὲ δὲν «ἐξώριζε» αὐτὴν τὴν «ζωὴν τὴν αἰώνιον» σὲ χώρους ἔξω τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλὰ τὴν ἔβλεπε νὰ ἀρχίζει, σὰν ἀρραβώνας, στὴν παροῦσα πραγματικότητα, φαίνεται ἀπὸ τὸ γεγονός, ὅτι ὁ κοινοτισμός του συνδέεται μὲ συγκεκριμένη «πολιτική» (ρυθμιστικὴ τῶν κοινῶν) δράση, τὴν ἵδρυση δηλαδὴ σχολείων. Σὲ κάθε τόπο, ἀπ' ὅπου περνοῦσε, συνιστοῦσε *συσσωμάτωση σὲ ἀδελφότητα*, ἡ ὁποία θὰ ἐνεργοῦσε τὴν ἵδρυση τῶν σχολείων. Ἂν ἡ συλλογική-κοινωνικὴ δράση τῶν ἀδελφοτήτων σταματοῦσε ἐδῶ, δὲν εἶναι δύσκολο νὰ καταλάβουμε, πῶς τοῦτο ὀφειλόταν στὶς συνθῆκες τῆς ἐποχῆς.

Αὐτὸ ἦταν τὸ μόνο, ποὺ μποροῦσε νὰ κάμει τὸ Γένος μας στὰ ζοφερὰ ἐκεῖνα χρόνια. Ἐπρόκειτο ὅμως γιὰ κοινωνικὴ δραστηριότητα τῆς Ὁμάδας, καὶ μάλιστα κάτω ἀπὸ μιὰν ἀντίχριστη καὶ καθόλου εὐνοϊκὴ πολιτικὴ ἐξουσία. Χαρακτηριστικὸ εἶναι, ὅτι ἡ ἐκλογὴ τῶν προσώπων ὅρισε νὰ γίνεται μὲ βάση δημοκρατική, δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς Χριστιανοὺς («μὲ τὴ γνώμη *ὅλων* τῶν Χριστιανῶν»), ἀπὸ τὴν εὐρεία λαϊκὴ βάση. Κατὰ μία μάλιστα μαρτυρία τοῦ Προβλεπτῆ Λευκάδας, ποὺ εἶχε πάρει ἀπὸ τὸν Κερκυραῖο κατάσκοπο τοῦ ἁγίου, ἄρχοντα Μαμωνᾶ, ὁ Πατροκοσμᾶς προέτρεπε τοὺς κατοίκους τῆς Πρέβεζας νὰ μὴν ἐκκλησιάζονται στὶς ἐνορίες ἐκεῖνες, ποὺ δὲν εἶχαν ἐνσωματωθεῖ στὴν ἀδελφότητα! Ἦταν ἡ ἐνέργεια αὐτή, φυσικά, μιὰ ἔσχατη κραυγὴ γιὰ τὴν ἀνάγκη ἑνότητας κοινωνικῆς. Τὸ βαθύτερο νόημα τῆς ἐνέργειάς του ἦταν: ἢ ἑνότητα ἢ καταστροφή!

Ὁ Πατροκοσμᾶς ζοῦσε καὶ ἐκινεῖτο μέσα στὸ γνήσιο κοινοβιακὸ-κοινοτικὸ ἰδεῶδες τῆς Ὀρθοδοξίας. Σ' αὐτὸ βοηθήθηκε ἀναμφισβήτητα ἀπὸ τὴ μοναχικὴ ἰδιότητά του καὶ τὴν ἐμπειρία του μέσα στὴν παράδοση τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ, ποὺ ἀπὸ τὸ Ἅγιο Ὄρος μετέφερε στὸ χῶρο τῆς ἱεραποστολικῆς δραστηριότητάς του.

Τὴν κοινωνικὴ ἑνότητα τὴ βλέπει στὴν ἀλληλοεκτίμηση καὶ τὸν ἀλληλοσεβασμὸ «ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων». Προτρέπει, ἔτσι, τοὺς Χριστιανοὺς νὰ τιμοῦν τοὺς ἱερεῖς τους παραπάνω ἀπὸ τοὺς βασιλεῖς καὶ τοὺς ἀγγέλους. Συνιστᾶ ἐπίσης νὰ τιμοῦν καὶ τοὺς προεστοὺς τῆς χώρας καὶ τοὺς γεροντοτέρους, καὶ νὰ τιμῶνται καὶ οἱ πολίτες μεταξύ τους «ὡσὰν ἀδελφοί», χωρὶς «νὰ καταφρονοῦν κανέναν, οὔτε τὸν παραμικρόν, ὅτι ὁ Θεὸς ὅμοια μᾶς ἔχει ὅλους». Τοὺς ζητᾶ νὰ προσεύχονται γιὰ τοὺς προεστούς τους, συμπληρώνοντας κάτι, ποὺ λησμονοῦν συχνὰ οἱ ἐρασιτεχνικὰ ἀσχολούμενοι μὲ τὴν ἱστορία:

«Ὅ,τι χρεία τύχη τῆς χώρας, τοὺς προεστοὺς γυρεύουν καὶ σεῖς κοιμᾶσθε ξέγνοιαστοι»!...

Παράλληλα ὅμως ὑποδεικνύει καὶ στοὺς ποιμένες-διακόνους τοῦ Λαοῦ, πότε εἶναι ἄξιοι τῆς τιμῆς αὐτῆς. Λέγει λ.χ. ὅτι ὁ ἱερεὺς δὲν πρέπει «νὰ χειροτονῆται δι' ἀνάπαυσιν» (νὰ μὴν εἶναι «ἐπαγγελματίας»), ἀλλὰ νὰ ἔχει τὴ συνείδηση, ὅτι «ὑπάρχει χάριν τοῦ Λαοῦ». Οἱ ἱερεῖς πρέπει δηλαδὴ νὰ ἑνώνουν τὸ Λαὸ στὴ χριστιανικὴ ἀλήθεια. Γι' αὐτὸ δὲν μποροῦν νὰ εἶναι κοτζαμπάσηδες, καπεταναῖοι, χασάπηδες, πραματευτάδες, φορατζῆδες κ.τ.ὅ, γιὰ νὰ μένουν πάντα «λαμπροὶ ὡσὰν ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου». Ἀλλὰ καὶ οἱ προεστοὶ ὀφείλουν νὰ εἶναι «ὡσὰν πατέρες τοῦ Λαοῦ». Νὰ ἀγαποῦν ὅλους τοὺς χριστιανούς, «καθὼς καὶ τὰ παιδιά των», «νὰ ρίχνουν τὰ χρέη κατὰ δύναμιν ἑκάστου, καὶ νὰ μὴ κάνουν φιλοπροσωπείαν». Αὐτὲς εἶναι οἱ κοινωνιολογικὲς ὑποθῆκες του, θεμελιωμένες στὴ σύνθεση τοῦ μοναστικοῦ κοινοβίου.

Μέσα στὸ ἴδιο πνευματικὸ κλίμα κινεῖται μιλώντας καὶ γιὰ τὴ στάση τῶν ὑποδούλων ἔναντι τοῦ κατακτητοῦ. Διακηρύσσει τὴν παντοῦ καὶ πάντοτε προτεραιότητα τοῦ θείου Λόγου. Σὲ κάποιον Κατὴ θὰ γράψει: «Περιπατῶ καὶ διδάσκω τοὺς Χριστιανοὺς νὰ φυλάγουσιν τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ πείθωνται [ὑπακούουν] εἰς τὰς *κατὰ Θεὸν* βασιλικὰς προσταγὰς» (πρβλ. *Πραξ*. 5,29). Μὲ μεγαλύτερη παρρησία δὲν μποροῦσε νὰ μιλήσει! Σὲ ἄλλη περίπτωση θὰ συστήσει ὑπακοὴ «σὲ ὅσα δὲν ἀντιστέκονται στὸ Εὐαγγέλιο». Δὲν διστάζει ὅμως, ὅταν πρέπει, νὰ ἀποκαλύψει τοὺς ἐχθροὺς τῆς πίστεως καὶ συνάμα ἐχθροὺς τοῦ Λαοῦ. Κατονομάζει τοὺς ὑπονομευτὲς τοῦ Ἔθνους, τοὺς τυράννους καὶ προπαγανδιστὲς τῆς πλάνης. Μιλώντας ἔτσι γιὰ τὸν Ἀντίχριστο, λαϊκότατο θέμα τῆς ἐποχῆς του, θὰ πεῖ: «Ὁ ἀντίχριστος ὁ ἕνας εἶναι ὁ Πάπας καὶ ὁ ἕτερος εἶναι αὐτός, ποὺ εἶναι εἰς τὸ

κεφάλι μας. Χωρὶς νὰ εἴπω τὸ ὄνομά του, τὸ καταλαβαίνετε...».

Δριμύτερος ὅμως θὰ εἶναι ἀπέναντι στοὺς Ἑβραίους. Δὲν πάσχει βέβαια ἀπὸ ἀντισημιτισμὸ ὁ ἅγιος. Μιλεῖ καὶ ἐδῶ τὴ γλώσσα τῆς ἀλήθειας. Ξέρει ὅτι οἱ Ἑβραῖοι βρίσκονταν πίσω ἀπὸ τὶς ἀδικίες καὶ τοὺς διωγμοὺς ἐναντίον τῶν Χριστιανῶν. Ὅπως θὰ πράξει ἀργότερα ὁ Κοσμᾶς Φλαμιᾶτος, δὲν στρέφεται κατὰ τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ, ἀλλὰ ξεσκεπάζει τὸν Σιωνισμὸ τῆς ἐποχῆς του. Ἰδιαίτερα ἀγανακτεῖ ἐναντίον τῶν Ἑβραίων γιὰ τὶς συκοφαντίες τους εἰς βάρος τῆς Ὀρθοδοξίας ποὺ συντελοῦν στὸν ἀποπροσανατολισμὸ καὶ τὴν ἀπιστία τοῦ Λαοῦ. Γιατὶ ὁ Λαὸς βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὸ ἀντισιωνιστικὸ κήρυγμά του. «Ὁ Ἑβραῖος μοῦ λέγει —ἐκήρυττε— πὼς ὁ Χριστός μου εἶναι μπάσταρδος καὶ τὴν Παναγίαν μου τὴν λέγει πὼς εἶναι πόρνη. Τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον τὸ λέγει πὼς εἶναι ἀπὸ τὸν Διάβολον. Τώρα ἔχω μάτια νὰ βλέπω τὸν Ἑβραῖον; Ἕνας ἄνθρωπος νὰ μὲ ὑβρίσῃ, νὰ μοῦ σκοτώσῃ τὴν μητέρα μου, τὰ ἀδέλφια μου, τὰ παιδία μου καὶ ὕστερα καὶ τὸ μάτι νὰ μοῦ βγάλῃ, ἔχω χρέος ὡσὰν χριστιανὸς νὰ τὸν συγχωρέσω. Τὸ δὲ νὰ ὑβρίζῃ τὸν Χριστόν μου καὶ τὴν Παναγίαν μου δὲν θέλω νὰ τὸν βλέπω. Καὶ ἡ εὐγενεία σας, πῶς σᾶς βαστάει ἡ καρδιά σας καὶ κάμνετε πραγματεῖες καὶ λισιβερίσια μὲ τοὺς Ἑβραίους;» Οἱ λόγοι του ὅμως δὲν κρύβουν καμιὰ μισαλλοδοξία. Πιστεύω, ὅτι τὰ ἴδια θὰ ἔλεγε σήμερα γιὰ τοὺς βαπτισμένους ὑβριστὲς τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας Του! Τὴ γεμάτη ἀγάπη καρδιά του ἀποκαλύπτουν τὰ λόγια ποὺ προσθέτει μετὰ ἀπὸ τέτοιες ἀναφορὲς στὸ ἑβραϊκὸ στοιχεῖο: «Τοῦτα, διατί σᾶς τὰ εἶπα, χριστιανοί μου; Ὄχι διὰ νὰ φονεύετε τοὺς Ἑβραίους καὶ νὰ τοὺς κατατρέχετε, ἀλλὰ νὰ τοὺς κλαίετε, πὼς ἄφησαν τὸν Θεὸν καὶ ἐπῆγαν μὲ τὸν Διάβολον. Σᾶς τὰ εἶπα νὰ

μετανοήσωμεν ἡμεῖς τώρα, ὁποὺ ἔχομεν καιρόν, διὰ νὰ μὴ τύχη καὶ μᾶς ὀργισθῆ ὁ Θεὸς καὶ μᾶς ἀφήση ἀπὸ τὸ χέρι Του, καὶ τὸ πάθωμεν καὶ ἡμεῖς ὡσὰν τοὺς Ἑβραίους καὶ χειρότερα».

3. Ὁ *ὁραματισμός του*

Ἀληθινὴ πίστη (Ὀρθοδοξία), γνήσια παιδεία (ἑλληνορθόδοξη), αὐθεντικὴ κοινωνικότητα (κοινοβιακὸ ἰδεῶδες) εἶναι τὸ τριαδικὸ ἰδανικὸ τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ, ποὺ θέλει γιὰ θεμέλιο τῆς ἑνότητας τοῦ Γένους. Ἐδῶ ὅμως ἀναδύεται δικαιολογημένα τὸ ἐρώτημα: Ποιὸς ἦταν ὁ ἀπώτερος ὁραματισμός του; Σὲ τί ἀπέβλεπε ὁ ἀγώνας του; Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ ἀπαντήσουμε, γιατὶ τὸ διατρανώνει ὁ ἴδιος στὸ κήρυγμά του.

Ὁ ἅγιος Κοσμᾶς ἀπέβλεπε σὲ μιὰ Πατρίδα «κατοικία τοῦ Θεοῦ, κατοικία τῶν ἀγγέλων». Ὁ ἀγώνας του ἀποσκοποῦσε στὴ *χριστοποίηση* τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας, στὴν *ἐκκλησιοποίηση*, δηλαδὴ στὴν ἐνχρίστωσή της. Τοῦτο ὅμως θὰ ἦταν δυνατὸν μόνο μὲ τὴν *ὀρθοδοξοποίηση* τοῦ Ἔθνους. Μὲ τὸν ἀναβαπτισμό του στὴν ὀρθόδοξη παράδοσή του. Σήμερα, οἱ συμβιβασμένες καὶ ἐκκοσμικευμένες συνειδήσεις μας θὰ τὸν ἀποκαλοῦσαν οὐτοπιστή. Ἦταν ὅμως τόσο οὐτοπιστής, ὅσο ὁ Κύριος ἢ οἱ Ἀπόστολοί Του. Δὲν εἶναι ὅμως οὐτοπισμὸς αὐτὸ ποὺ τὸν συνέχει, ἀλλὰ *πνευματοκρατικὸς ρεαλισμός*. Ἔθεσε τὰ θεμέλια τῆς νεώτερης ἑλληνικῆς κοινωνίας καὶ ἔγινε ὁ πρωταγωνιστὴς γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ *νεώτερου ἑλληνικοῦ ἦθους*, γιὰ τὴν ἀναγέννηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὄχι μόνο φυλετικὰ νοουμένου.

Τὸ κήρυγμά του ὁδηγοῦσε σὲ μιὰ *χριστοκεντρικὴ κοινωνία*, σὲ μίαν *ἀταξικὴ ἀδελφοποιία* ἐν ἐλευθερία καὶ δικαιο-

σύνη. «Νὰ ζήσουν [οἱ ἄνθρωποι] —ἔλεγε— καὶ ἐδῶ καλά, εἰρηνικά, ἠγαπημένα, καὶ μετὰ νὰ πηγαίνουν εἰς τὸν παράδεισον νὰ χαίρωνται πάντοτε». Ἡ χαρά, ἡ χαρὰ τοῦ Χριστοῦ βέβαια, μέσα στὴν ἀδελφοσύνη καὶ τὴν «κοινωνία» (*Πραξ.* 2,42), εἶναι καὶ γιὰ τὸν κόσμο αὐτὸ ὁ στόχος του. Ἐργαζόταν, ἔτσι, γιὰ τὴν ἐπικράτηση τῆς Χριστοκρατίας-Χριστοβασιλείας, προετοιμάζοντας ἰδεολογικὰ τὸ δρόμο γιὰ τὸν Παπουλάκο, τὸν Φλαμιᾶτο, τὸν Μακρυγιάννη. Τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτοί, ποὺ ἀκολούθησαν τὴ γραμμή του, παρ' ὅλες τὶς ἀποτυχίες καὶ ἀπογοητεύσεις ποὺ ἦλθαν μετὰ τὸ 1821 (βαυαροκρατία, ἀστικοποίηση, ἐθνικὸς ἀποχρωματισμὸς κ.λ.π.), πίστευσαν στὸ μήνυμα τοῦ Πατροκοσμᾶ καὶ ἀκολούθησαν στὴ θυσία γιὰ τὸ ἴδιο ἰδανικό, δείχνει πὼς δὲν ἦταν καθόλου οὐτοπικὸς ὁ στόχος του. Ἦταν ὁ πνευματοκρατικὸς ρεαλισμὸς τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ «πάντας θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν» (*Α΄ Τιμ.* 2,4), ἔστω καὶ ἂν δὲν ἀνταποκρίνονται «πάντες». Ὁ δικός τους ρόλος εἶναι ἡ σπορά, ἡ ἀδιάκοπη σπορά. Αὐτὸς ποὺ θὰ αὐξήσει εἶναι ὁ Θεός, γιατὶ εἶναι δικό Του τὸ χωράφι (πρβλ. *Α΄ Κορ.* 3,2). Τὸ κήρυγμα τῆς Χριστοβασιλείας καὶ στὸν κόσμο αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καθόλου οὐτοπικό, ὅπως δὲν εἶναι οὐτοπία καὶ ἡ σάρκωση τοῦ Χριστοῦ σὲ ἕνα κόσμο ποὺ «κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ» (*Α΄ Ἰωάν.* 5,19). Γιατὶ στὴν ὑπόθεση τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας ἰσχύει τὸ ἀξίωμα: «Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ Θεῷ» (*Λουκ.* 18,27).

Ὁ Πατροκοσμᾶς ζοῦσε μὲ τὸ ὅραμα μιᾶς χριστιανικῆς Ρωμιοσύνης. Ἔχοντας δὲ συνείδηση τῆς ἰδιαίτερης θέσεως τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους στὴν ἱστορία, ἔβλεπε τὸν ὀρθόδοξο ἑλληνισμὸ πνευματικὴ ζύμη ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ζυμώσει ὅλο τὸν κόσμο. Γι' αὐτὸ πάλευε νὰ ξαναδώσει στὸ ἔθνος τὴν ξαχνισμένη ἀπὸ τὴ δουλεία καὶ τὶς

ἱστορικὲς περιπέτειες ταυτότητά του. Δὲν ἔπασχε ὅμως ἀπὸ κάποιο νοσηρὸ ἐθνικισμό, ἀπὸ μιὰ τυφλὴ ἑλληνολατρία. Γι' αὐτὸν μιὰ 'Ελλάδα χωρὶς Χριστό, χωρὶς 'Ορθοδοξία, δὲν ἦταν ἡ 'Ελλάδα, ποὺ αὐτὸς ζητοῦσε, ἀλλὰ καθαρὴ ἀπάτη. 'Η φιλοπατρία του γι' αὐτὸ ἐκινεῖτο μέσα σὲ καθαρὰ χριστιανικὰ πλαίσια. Νά ἡ διπολικὴ ἀλήθειά του γιὰ τὴν ὀρθὴ φιλοπατρία:

α) «'Η πατρίδα μου ἡ ψεύτικη, ἡ γήινη καὶ ματαία, εἶναι ἀπὸ τοῦ 'Αγίου Ἄρτης καὶ ἀπὸ τὴν 'Επαρχίαν 'Απόκουρον...».

β) «'Ημεῖς, χριστιανοί μου, δὲν ἔχομεν ἐδῶ πατρίδα [πρβλ. *'Εβρ.* 13,14]. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς μᾶς ἔβαλε τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐπάνω μέρος, διὰ νὰ στοχαζώμεθα πάντοτε τὴν οὐράνιον βασιλείαν, *τὴν ἀληθινὴν πατρίδα μας*».

Καλοῦσε σὲ συνεχὴ στροφὴ πρὸς τὰ ἄνω. «Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας»! Γι' αὐτὸ καὶ ἐπεδίωκε τὴν ἐπιστροφὴ τοῦ Λαοῦ στὴν πρωτοχριστιανικὴ κοινωνία. Γιὰ νὰ εἶναι καὶ ἡ ἐδῶ ζωή του ἀδιάκοπη πορεία πρὸς τὴν αἰώνια Πατρίδα. Στόχος του λοιπόν, δὲν ἦταν κανένας παχυλός, ἐπίγειος εὐδαιμονισμός, ἀλλ' ἡ μακαριότητα ποὺ γεννᾶ ἡ κατὰ Χριστὸν ζωὴ καὶ ἡ ἀδελφικὴ συμβίωση τῶν ἀνθρώπων.

Στὸ πλαίσιο αὐτὸ πρέπει νὰ ἰδωθεῖ καὶ ὁ ἀγώνας του γιὰ τὸν ἐρχομὸ τῆς ἀπελευθερώσεως τοῦ 'Ελληνισμοῦ (πρβλ. τὶς προφητεῖες του). Γιὰ νὰ ὀργανωθεῖ χριστιανικὰ ὁ Τόπος, χρειαζόταν καὶ ἡ ἐξωτερικὴ —ἐθνικὴ— ἐλευθερία. Πάντοτε ὅμως μέσα του τὴν προτεραιότητα εἶχε ἡ 'Ορθοδοξία. Καὶ αὐτὸς ὁ φιλορωσισμός του ὑπαγορευόταν ἀπὸ τὴν φιλορθοδοξία του. Δὲν ζητοῦσε ἐλευθερία ἀπὸ ὁποιοδήποτε. Τὸ «ὀρθόδοξο γένος τῶν Ρώσων» τὸν εἵλκυε καὶ ὄχι μιὰ τυφλὴ ξενομανία. 'Απὸ τὸ 1774 καὶ μετὰ (ἀποτυχίες τῶν ρωσοτουρκικῶν συγκρούσεων) θὰ συνειδητοποιήσει τὴν ἀνάγκη ἐντατικῆς

σπορᾶς μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ Λαοῦ, γιὰ νὰ βρεῖ μόνος τὸ δρόμο του. Ἀπὸ τότε βοηθεῖ μὲ ὅλες του τὶς δυνάμεις τὸ Ἔθνος νὰ ἀναζωπυρήσει τὴν αὐτοσυνειδησία του, νὰ ξαναβρεῖ τὴν ταυτότητά του, γιὰ νὰ ξανασταθεῖ μιὰ μέρα καὶ πάλι στὰ πόδια του.

Δίκαια ὀνομάσθηκε ὁ Πατροκοσμᾶς «ὁ μεγαλύτερος μετὰ τὴν ἅλωση Ἕλληνας» (Κώνστας) καὶ πατέρας τοῦ νεοελληνικοῦ Ἔθνους. Ἐμεῖς θὰ τὸν χαρακτηρίσομε *πρότυπο νεοελληνικοῦ ἤθους*, πατέρα τῆς ἐθνικῆς μας ἑνότητας καὶ *ἐνσαρκωτὴ τοῦ αὐθεντικοῦ ἑλληνορθόδοξου ἰδεώδους*.

4.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΓΡΑΦΗΣ ΣΤΟ ΣΤΟΧΑΣΤΡΟ

ΜΙΣΑΛΛΟΔΟΞΙΑ Η ΑΥΤΟΠΡΟΣΤΑΣΙΑ;

Α΄

῾Η ᾿Ορθόδοξη ᾿Εκκλησία, ζώντας πάντα μέσα στὸ πνεῦμα τῆς ἐν Χριστῷ ἐλευθερίας, δὲν ἔθεσε ποτὲ στὴν ἱστορία της πρόβλημα «ἱερῶν γλωσσῶν», ὅπως συνέβη χαρακτηριστικὰ στὴ Δύση. Κάθε Λαὸς γίνεται δεκτὸς στὴν ᾿Ορθοδοξία ὁλόκληρος, μαζὶ δηλαδὴ μὲ τὴν ἱστορικὴ καὶ πολιτισμικὴ σάρκα του, γιὰ νὰ ἐνσωματωθεῖ ὁλόκληρος στὸν Χριστὸ καὶ νὰ μεταμορφωθεῖ ὅλος ἐν Χριστῷ, ἀποβάλλοντας μονάχα τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα τῆς ὕπαρξής του, ποὺ συνιστοῦν «ἁμαρτία» καὶ καθιστοῦν ἀδύνατη τὴν πρόσληψή του ἀπὸ τὸν Χριστό, ὁ ῾Οποῖος κατὰ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας προσέλαβε μὲν ὁλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα, ἀλλὰ «χωρὶς ἁμαρτίας».

῾Η στάση τῆς ᾿Εκκλησίας ἀπέναντι στὶς διάφορες γλῶσσες καθορίστηκε πρῶτα χριστολογικὰ μὲ τὸ γεγονὸς τῆς σαρκώσεως. ῾Ο Χριστός, ὁ «ἀπόστολος» (῾Εβρ. 3,1) τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμο, ὁ ἔνσαρκος Θεὸς Λόγος, «κενούμενος» «ἐπαχύνθη σαρκί», «ἐμορφώθη» καὶ «γέγονεν ὃ οὐκ ἦν δι᾿ ἡμᾶς» (ὑμνογραφία Χριστουγέννων). Τί ἄλλο, συνεπῶς, εἶναι ἡ σάρκωση τοῦ Θείου Λόγου παρὰ ἡ «μετάφραση» τοῦ ᾿Ακτίστου στὴ γλώσσα τοῦ κτιστοῦ; Μίλησε ὁ Θεὸς τὴ «γλώσσα» μας, γιὰ νὰ μπορέσουμε νὰ μάθουμε ἐμεῖς τὴ δική Του γλώσσα. Προσδιορίστηκε ὅμως ἡ στάση τῆς ᾿Εκκλησίας καὶ ἁγιοπνευματικά, τὴν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς, ὅταν οἱ ἀκροατὲς τοῦ πρώτου

ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἄκουαν «εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ» (Πράξ. 2,6).

Πιστὴ στὴν ἀποστολικὴ αὐτὴ παράδοση ἡ 'Ορθόδοξη 'Εκκλησία «πάντοτε ἐπέτρεψε τὴν μετάφρασιν τῆς 'Αγίας Γραφῆς εἰς τὰς γλώσσας τῶν ὀρθοδόξων Λαῶν, ὡς καὶ τὴν κοινὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ὑπὸ τῶν πιστῶν» ('Ι. Καρμίρης). Καὶ δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ πράξει διαφορετικά, ἀφοῦ στὴν ἴδια τὴν πράξη της, λειτουργικὴ καὶ ποιμαντική, καταξιώνει τὶς ἁγιογραφικὲς μεταφράσεις, χρησιμοποιώντας τὴν Μετάφραση τῶν Ο', ποὺ ἔγινε ἀπὸ τὸ ἑβραϊκὸ πρωτότυπο τῆς Π. Διαθήκης. Εἰδικότερα δὲ γιὰ τὴν νεοελληνικὴ γλώσσα καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸ πλήρωμα, ποὺ αὐτὴν ἔχει σὰν μητρική του γλώσσα, θὰ ἐπικαλεσθοῦμε τὴν γνώμη τοῦ μεγάλου δογματολόγου τῆς περασμένης γενιᾶς Χρ. 'Ανδρούτσου, ὁ ὁποῖος μὲ τὸ γνωστὸ ἀξιωματικὸ ὕφος του ἀποφαίνεται: «Οὐδέποτε δύναται νὰ ἀπαγορευθῆ ἡ μετάφρασις (τῆς Α.Γ.) εἰς τὴν νεωτέραν ἑλληνικήν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐπιτάσσεται, ἐὰν καταδειχθῆ ἡ εἰς τοῦτο ἀνάγκη». 'Ο Χρ. 'Ανδροῦτσος, γράφοντας χρονικὰ κοντὰ στὰ περιβόητα «Εὐαγγελιακὰ» (1901), ποὺ μὲ πρόσχημα τὴ μετάφραση τῆς 'Αγ. Γραφῆς αἱματοκύλισαν τὴν 'Αθήνα, ἀγγίζει τὴν καρδιὰ τοῦ πράγματος, ὑπογραμμίζοντας τὸ φιλελεύθερο πνεῦμα τῆς 'Ορθοδοξίας (οὐδέποτε... ἀπαγορευθῆ), ποὺ κινεῖται ὅμως πάντα σὲ ὁρισμένα προϋποθεσιακὰ πλαίσια, καθοριζόμενο ἀπὸ τὶς ποιμαντικές της ἀνάγκες (ἐὰν καταδειχθῆ κλπ.).

Δὲν εἶναι συνεπῶς καθόλου περίεργο, ὅτι κατὰ τὴν διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας, μόλις ἀρχίζει νὰ γίνεται αἰσθητὴ ἡ ἀδυναμία τοῦ Λαοῦ νὰ κατανοήσει τὸ πρωτότυπο κείμενο τῆς Βίβλου, καθὼς μεγαλώνει ὅλο καὶ περισσότερο ἡ διαφορὰ τοῦ λαϊκοῦ καὶ λογίου γλωσσικοῦ ἰδιώματος, ἐμφανίζονται ἡ μία μετὰ τὴν ἄλλη Μεταφρά-

σεις ἁγιογραφικῶν βιβλίων ἢ καὶ ὁλόκληρης τῆς Γραφῆς. Τόσο οἱ ἔντυπες ἐκδόσεις πολλῶν ἀπὸ αὐτές, ὅσο καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν σωζομένων χειρογράφων τους εἶναι μία ἀδιάψευστη μαρτυρία γιὰ τὴν ἀνάγκη τῶν Μεταφράσεων καὶ τὴν ἀποδοχή τους ἀπὸ τὸ Λαό, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐλεύθερη κυκλοφορία τους. Ἀκόμη καὶ αὐτὸ τὸ «Ἄνθος» τοῦ Ἰ. Καρτάνου (1536), ποὺ δημιούργησε προβλήματα, ἔγινε γενικὰ εὐμενέστατα δεκτὸ καὶ σημείωσε πολλὲς ἐκδόσεις.

Ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα γνωστὲς ἐπιφανεῖς προσωπικότητες τῆς Ἐκκλησίας ἀσχολοῦνται μὲ τὸ μεταφραστικὸ ἔργο ἁγιογραφικῶν βιβλίων, ἀνταποκρινόμενος σὲ πρακτικὲς ἀνάγκες τοῦ Λαοῦ. Μετὰ τὸν Καρτάνο, ποὺ δίνει τὴν πρώτη ἀπόπειρα ἕλληνα Κληρικοῦ γιὰ τὴν ἀπόδοση τῆς Α.Γ. στὴν ἁπλοελληνικὴ γλώσσα, ὁ Μητροφάνης Κριτόπουλος (1589-1639), Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας, ὁ Ἀθανάσιος Πατελλάρ(ι)ος, μητροπ. Θεσσαλονίκης καὶ κατόπιν Οἰκουμ. Πατριάρχης (†1654), ὁ Μάξιμος ὁ Πελοποννήσιος, ὁ κρητικὸς μοναχὸς Ἀγάπιος Λάνδος, ὁ κρητικὸς ἱερομόναχος Ἀθανάσιος Βαρούχας (ὅλοι τοῦ 17ου αἰ.), ἀκόμη καὶ ὁ παραδοσιακότατος (ἡσυχαστής) ἅγ. Νικόδημος Ἁγιορείτης (†1809) κ.ἄ. δὲν διστάζουν —ἀλλ' οὔτε καὶ ἐμποδίζονται ἀπὸ κανένα— νὰ ἀσχοληθοῦν μὲ τὴ μετάφραση ἁγιογραφικῶν βιβλίων στὴ νεοελληνική. Τὸ Ψαλτήριο μάλιστα, ποὺ συγκινοῦσε ἰδιαίτερα τὸν ὑπόδουλο Ἑλληνισμό, γνώρισε ἀλλεπάλληλες μεταφράσεις στὴν τουρκοκρατία (ἀπὸ τὸ 1486 μέχρι τὸ 1821 ἡ μετάφρασή του ἐκδόθηκε —τύποις!— 45 φορές).

Παρόλα αὐτά, πάλι ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα καὶ μέχρι τὸν 20ό, ἐπανειλημμένα καταδικάζονται Μεταφράσεις τῆς Ἁγίας Γραφῆς, μὲ πρωτοπορεία τῆς Διοικούσας Ἐκκλησίας, ὁ σάλος δὲ γύρω ἀπὸ ὁρισμένες ἀπὸ αὐτὲς θὰ εἶναι μόνιμο πρόβλημα τῆς Ἐκκλησίας, μὲ τραγικὴ

κορύφωσή του στὰ Εὐαγγελιακὰ τοῦ 1901. Πρόκειται μήπως γιὰ κάποια ἀντινομία ἀνάμεσα στὴ «θεωρία» καὶ τὴν «πράξη», τὸν λόγο καὶ τὴν πρακτικὴ τῆς Ἐκκλησίας μας, ἢ λόγοι βαθύτεροι συγκρότησαν τὰ κίνητρα τῶν ἀντιδράσεων στὶς συγκεκριμένες αὐτὲς περιπτώσεις; Στὸ ἐρώτημα αὐτὸ θὰ προσπαθήσουμε νὰ δώσουμε ἀπάντηση στὴ συνέχεια.

Β΄

Ὅλες οἱ παραπάνω Μεταφράσεις ὑπῆρξαν καρπὸς ἰδιωτικῆς πρωτοβουλίας, ἔγιναν περιστασιακὰ καὶ εἶχαν ἀνεπίσημο χαρακτήρα. Δὲν προκάλεσαν καμιὰν ἀντίδραση, γιατί οἱ συντάκτες τους ἦταν λόγιοι κληρικοί, μὲ γνωστὸ τὸ ὀρθόδοξο φρόνημά τους καὶ γι᾽ αὐτὸ δὲν μποροῦσαν νὰ δημιουργήσουν καμιὰ ὑποψία, οὔτε στὸ θεολογικὸ κόσμο ἢ τὸ λαό, ἀλλ᾽ οὔτε πολὺ περισσότερο στοὺς κόλπους τῆς Διοικούσας Ἐκκλησίας.

Ἡ πρώτη μεταφραστικὴ προσπάθεια, ποὺ δέχθηκε ἐπιθέσεις, εἶναι ἐκείνη τοῦ κερκυραίου κληρικοῦ Ἰωαννίκιου Καρτάνου. Ὁ Καρτάνος (ιστ΄ αἰ.) τύπωσε τὸ 1536 στὴ Βενετία τὸ ἔργο του «Ἄνθος τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης», ποὺ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη προσπάθεια ὀρθόδοξου κληρικοῦ ἀπόδοσης τῆς Α.Γ. στὴν καθομιλουμένη γλώσσα τῆς ἐποχῆς, χωρὶς καμιὰ διάθεση φυσικὰ δημιουργίας γλωσσικοῦ προβλήματος (ἀντίθεση λόγιας καὶ «δημοτικῆς»). Καταλαβαίνει ὅμως, ὅτι θὰ προκαλέσει ὁπωσδήποτε ἀντιδράσεις ἡ πρωτοβουλία του, ὅπως καὶ ἡ γλωσσικὴ μορφὴ τοῦ ἔργου του, ἀφοῦ πολὺ δύσκολα θὰ ἦσαν διατεθειμένοι οἱ σύγχρονοί του λόγιοι νὰ ἀνεχθοῦν μορφές, ὅπως «πρὸς π ᾶ σ α χριστιανόν». Γι᾽ αὐτὸ καὶ

σπεύδει νὰ δικαιολογηθεῖ: «...τοῦτο δὲν τὸ ἔκαμα διὰ τοὺς διδασκάλους, ἀλλὰ *διὰ τοὺς ἀμαθεῖς ὡς ἐμέ»*.

Παρὰ τὴν καλή του ὅμως θέληση ὁ Καρτάνος ἔπεσε σὲ πολλὰ σφάλματα, καὶ ὄχι βέβαια μόνο γλωσσικά. Παρενέβαλε ἀφηγήσεις ἀπὸ ἀπόκρυφα ἔργα μὲ πανθεϊστικὲς κακοδοξίες, ποὺ καθιστοῦσαν τὸ ἔργο του βιβλίο του ὄχι μόνο ὕποπτο, ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνο. Ἀντιγράφοντας τὸν ἰταλὸ Φιορέτη, ἀποδεικνύεται ἀπὸ πεποίθηση «πανθεϊστής» καὶ ἀντιτριαδικός, ἐργάστηκε δὲ μὲ ζῆλο γιὰ τὴν ἐξάπλωση τῶν ἰδεῶν του. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ κύριος πολέμιός του, ζακύνθιος μοναχὸς Παχώμιος Ρουσάνος (1508-1553), ἔγραψε 4 μελέτες, γιὰ νὰ ἀποκρούσει τὶς αἱρετικὲς κακοδοξίες τοῦ Καρτάνου. Ὑποστηρίχθηκε, ὅτι ὁ Καρτάνος πολεμήθηκε κυρίως γιὰ τὴ γλώσσα του. Καὶ πράγματι ὁ Ρουσάνος εἰρωνεύθηκε τὴ γλωσσικὴ μορφὴ τοῦ «Ἄνθους», ὑποστηρίζοντας, ὅτι «οὐκ ἔστιν ἄλλως γράφειν, εἰ μὴ κατὰ τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν, καὶ διακράτησιν». Κατὰ τὸν B. Knös στὴν περίπτωση αὐτὴ ἔχουμε ἕνα «ἀπὸ τὰ πρῶτα δείγματα τῶν συγκρούσεων τῶν λαϊκιζόντων καὶ τῶν συντηρητικῶν πνευμάτων τῆς ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας». Ἀνάλογα θὰ ὑποστηρίξει καὶ ὁ Κ. Δημαρᾶς: Πάλη ἀνάμεσα «στὴ θέληση γιὰ ἀνανέωση» καὶ στὴ «θέληση γιὰ συντήρηση». Κατὰ τὸν Καθηγ. Ι. Καρμίρη ὅμως «φαίνεται πιθανώτατον ὅτι διετέθη οὗτος (= ὁ Ρουσάνος) δυσμενῶς κατὰ τῆς δημοτικῆς ἐκ θρησκευτικῶν μᾶλλον λόγων τ.ἔ. ἐκ φόβου νοθείας τῶν Ἁγίων Γραφῶν καὶ κινδύνου τῆς Ὀρθοδοξίας». Ἐξάλλου τὸ γλωσσικὸ ἐπιχείρημα χρησιμοποιεῖ ὁ Ρουσάνος «ὅλως δευτερευόντως καὶ ἐπικουρικῶς».

Τὸ ὅτι ὁ θεολογικοδογματικὸς προβληματισμὸς βαρύνει στὴν πολεμικὴ τοῦ Π. Ρουσάνου ἐνάντια στὸ «Ἄνθος» (ἄποψη Ι. Καρμίρη) εἶναι καὶ κατὰ τὴ δική μας γνώμη ἀπόλυτα βέβαιο. Μὲ τὴ διαφορά, ὅτι καὶ τὸ

γλωσσικὸ θέμα κάνει τὴν ἐμφάνισή του στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο (γιὰ πρώτη φορὰ) καὶ ἦταν ἑπόμενο νὰ ταράξει τὶς συνειδήσεις, συνδεόμενο μὲ τὸν κίνδυνο νόθευσης τῆς δογματικῆς παράδοσης μὲ τὴν εὔκολη διάδοση κακοδοξιῶν ἀνάμεσα στὸ Λαό. Ὅπως δὲ σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Κ. Δημαρᾶς «...κ' ἡ γλώσσα του (τοῦ Καρτάνου) δὲν μποροῦσε νὰ μὴ δυσαρεστήσει ὅσους, μένοντας μέσα στὸ ἀρχαιότροπο βυζαντινὸ κλίμα, πίστευαν ὅτι θὰ μποροῦσαν νὰ συντηρήσουν στοὺς νέους χρόνους, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα πατροπαράδοτα, καὶ τὴ γλώσσα ἀνάλλαγη».

Τὸ ἐγχείρημα ὅμως τοῦ Καρτάνου ὡς πρὸς τὴ γλώσσα εἶχε καὶ μιὰ σημαντικὴ γιὰ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας συνέπεια. Ὁ Καρτάνος ἀνῆκε στὴν οὐσία στὸν ἑλληνισμὸ τῆς διασπορᾶς (Βενετία), ὁ ὁποῖος ἄνοιξε τὸ δρόμο στὴ χρήση τῆς λαϊκῆς γλώσσας —τῆς καθομιλουμένης δηλαδὴ— καὶ στὸ γραπτὸ λόγο. Σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση δραστηριοποιήθηκαν πολὺ οἱ αἱρετικὲς προπαγάνδες (παπικές, λ.χ. ἀπόφοιτοι τοῦ Ἁγ. Ἀθανασίου), ποὺ ἁπλουστεύοντας στὸν προφορικὸ ἢ γραπτὸ λόγο τὴ γλώσσα, εὕρισκαν ἀπήχηση στὰ λαϊκὰ στρώματα. Ἔτσι ἐνθαρρύνθηκε ἡ Ἐκκλησία νὰ κατανικήσει ὅλους τοὺς δισταγμούς της καὶ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὶς ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν μὲ τὴν πιὸ φωτισμένη ἀληθινὰ λύση: στὴ λατρεία διατηρήθηκε ἡ καθιερωμένη γλωσσικὴ μορφή, ἐνῶ τὸ κήρυγμα, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἐξαιρέσεις τῶν ἀπροσγείωτων ἀρχαιοπλήκτων, γινόταν στὴ δημώδη. Ὁ Μελέτιος Πηγᾶς, ὁ Μάξιμος Μαργούνιος, ὁ Μάξιμος Πελοποννήσιος, ὁ Κύριλλος Λούκαρης καὶ ὁ Μητροφάνης Κριτόπουλος, ὅλοι κληρικοὶ τοῦ 17ου αἰ., θὰ πρωτοστατήσουν στὴν ἐκλαΐκευση τοῦ κηρύγματος, ἐνῶ ὁ τελευταῖος θὰ συντάξει καὶ «Γραμματικὴν τῆς Νεοελληνικῆς Γλώσσης», φανερώνοντας τὴν προοδευτικότητα τοῦ Κλήρου καὶ τὸν βαθμὸ σύλληψης τοῦ μηνύματος τῶν καιρῶν.

Παράλληλα κυκλοφορεῖ στὰ τέλη τοῦ ιστ΄ αἰ. ὁ «Θησαυρὸς» τοῦ Δαμασκηνοῦ Στουδίτου «εἰς τὴν κοινὴν γλῶσσαν», μὲ κηρύγματα θεμελιωμένα στὴν πατερικὴ ὁμιλητικὴ παράδοση, ποὺ θὰ σταθεῖ σπουδαιότατο πνευματικὸ στήριγμα τῶν ὑποδούλων στοὺς κατοπινοὺς αἰῶνες.

Γ΄

Πρώτη σοβαρή, ὀργανωμένη καὶ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο κατευθυνόμενη προσπάθεια μετάφρασης ὁλόκληρης τῆς Κ. Διαθήκης εἶναι ἡ Μετάφραση τοῦ Μαξίμου Καλλι(ου)πολίτη, συνδεδεμένη μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ μαρτυρικοῦ Πατριάρχη Κυρίλλου Λουκάρεως (1572-1638). Ἡ μεταφραστικὴ αὐτὴ προσπάθεια θέτει γιὰ πρώτη φορὰ ἐπίσημα, ἐκκλησιαστικὰ καὶ θεολογικά, τὸ πρόβλημα τῆς γλώσσας τῆς Ἁγ. Γραφῆς καὶ τῆς σύνδεσης μιᾶς ἑλληνικῆς Μετάφρασης μὲ τοὺς σκοποὺς ξένων θρησκευτικῶν (καὶ πολιτικῶν) προπαγανδῶν. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ περίπτωση αὐτὴ ἔχει γιὰ τὴν Ἐκκλησία μας τεράστια σημασία. Γιατί λειτουργεῖ προγραμματικὰ καὶ καθοριστικὰ στὴ χάραξη τῆς στάσης της ἀπέναντι στὶς νέες μεταφραστικὲς προσπάθειες τοῦ 19ου αἰώνα.

Ὁ Κ. Λούκαρης, ἔχοντας καὶ αὐτὸς ἐνστερνισθεῖ τὸ μήνυμα τῶν καιρῶν καὶ ἀποβλέποντας ὡς καλὸς ποιμένας στὴν πνευματικὴ ἀναζωογόνηση τοῦ Γένους, πρωτοστάτησε στὴ γλωσσικὴ ἁπλούστευση τοῦ κηρύγματος. Μιὰ μετάφραση συνεπῶς καὶ τῆς Κ. Διαθήκης γιὰ ἰδιωτικὴ χρήση της ἀπὸ τὸ Λαὸ βρισκόταν μέσα στὰ πλαίσια τῶν ἰδεολογικῶν προϋποθέσεών του. Ἡ ἐπαφή του ἄλλωστε μὲ τὴ Δύση τὸν εἶχε ἐξοικειώσει μὲ τὴ δυτικὴ σκέψη καὶ τοῦ εἶχε γνωρίσει τὴ σημασία ποὺ εἶχε ἡ λαϊκὴ

χρήση τῆς Γραφῆς. Ἤδη δὲ τὸ 1620 εἶχε ἀναθέσει σὲ κάποιο Γαβριὴλ τὴ μετάφραση τῆς Κ.Δ. καὶ τῶν ἑρμηνευτικῶν Ὑπομνημάτων τοῦ ἱ. Χρυσοστόμου χάρη τῶν ὀρθοδόξων τῆς Οὐκρανίας. Οἱ διαφωτιστικὲς ἐπίσης τάσεις του, σύμφωνες μὲ τὸ πνεῦμα τῆς Ὀρθοδοξίας, φαίνονται καὶ ἀπὸ τὴν ἐγκατάσταση ἀπὸ αὐτὸν τοῦ πρώτου τυπογραφείου στὰ Πατριαρχεῖα. Στὰ μεγαλεπίβολα, συνεπῶς, σχέδιά του γιὰ τὸ φωτισμὸ τοῦ Λαοῦ «ὁ ἐκσυγχρονισμὸς τῶν μέσων» συμπορευόταν μὲ τὸ αἴτημα γιὰ τὴν «ἀνανέωση καὶ τῆς γλώσσας τῆς Γραφῆς». Ὁ σκοπός του, ὅπως δηλώνεται στὸν Πρόλογο τῆς Μετάφρασης, ἦταν «νὰ γρικᾶ καθεὶς διαβάζοντάς τα (= τὰ ἱερὰ Βιβλία), νὰ καρποφορῆται ἐκεῖνα ὁποὺ εἶναι γραμμένα μέσα καὶ νὰ ὠφελῆται εἰς τὴν ψυχήν».

Εἶναι ἱστορικὰ ἐπαρκῶς βεβαιωμένο, ὅτι ἡ Μετάφραση τοῦ Μαξίμου δὲν θὰ προκαλοῦσε ὅσα προβλήματα προκάλεσε, ἂν δὲν συνδεόταν μὲ τὶς μεταρρυθμιστικὲς προσπάθειες τῶν Καλβινιστῶν στὴν Ἀνατολή. Ὁ Λούκαρης, μαρτυρικὴ καὶ παρεξηγημένη μορφή, ζήτησε προστασία ἀπὸ τοὺς Ὁλλανδοὺς Καλβινιστές, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ ἀντιμετωπίσει τοὺς Ἰησουΐτες ἀντιπάλους του. («Γιὰ νὰ ξανακερδίσουμε τὴν Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία, πρέπει πρῶτα πρῶτα νὰ φύγει αὐτὸς ὁ Πατριάρχης ὁ Κύριλλος», ἔγραφε στὰ 1622 ὁ «ἀποστολικὸς ἐπισκέπτης» τῆς Ρώμης P. Demarchis). Ἡ ἐπιλογὴ αὐτὴ τοῦ Πατριάρχη, κάτι τὸ πολὺ συνηθισμένο γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ στὰ χρόνια τῆς σκλαβιᾶς, σφράγισε τὴν ὅλη πορεία του, μὴ μπορώντας νὰ ἀφήσει ἀνεπηρέαστη τὴν πολιτεία του. Ἀπὸ τὸ 1612, ὡς τοποτηρητὴς τοῦ Οἰκουμ. Θρόνου στὴν Πόλη εἶχε συνάψει φιλικοὺς δεσμοὺς μὲ τοὺς Διαμαρτυρομένους διπλωματικοὺς ἀντιπροσώπους καὶ κυρίως μὲ τὸν ὀλλανδὸ πρέσβη Κορνήλιο Haga, ποὺ ἀνέπτυσσε καὶ θρησκευτικὴ δράση, συνεργαζό-

μενος μὲ τὸν πάστορα τῆς 'Ολλανδικῆς Πρεσβείας 'Αντώνιο Leger. Σύμφωνα μὲ τὸ σχέδιό τους, γιὰ τὴν ἐπέκταση τῆς προπαγάνδας τους στὴν 'Ανατολὴ τρία σημεῖα ἔπρεπε νὰ τεθοῦν σὲ ἐφαρμογή: ἡ ἵδρυση σχολείων προτεσταντικῶν, ἡ ἔκδοση καλβινικῆς ὁμολογίας πίστεως καὶ ἡ μετάφραση τῆς Α.Γ., ποὺ νὰ χρησιμοποιεῖται στὰ σχολεῖα, ἑρμηνευόμενη μὲ βάση τὴν καλβινικὴ ὁμολογία. Τὰ μέτρα αὐτὰ εἶχαν προταθεῖ καὶ στὸν πατριάρχη 'Αλεξανδρείας Γεράσιμο Σπαρταλιώτη (1620-1636), στὸν διάδοχό του Μητροφάνη Κριτόπουλο καὶ στὸν 'Ιεροσολύμων Θεοφάνη (1608-1644), οἱ ὁποῖοι ὅμως ἀπέρριψαν τὶς καλβινικὲς προτάσεις. 'Ο Λούκαρης τὶς ἀποδέχθηκε κάτω ἀπὸ τὴν πίεση τῶν πραγμάτων. 'Η Μετάφραση ὅμως εἰδικὰ δὲν ἦταν ἀνάγκη νὰ εἶναι καρπὸς ψυχολογικῆς πίεσης ἢ ἐπιρροῆς, γιατί, ὅπως εἴπαμε, ἀνταποκρινόταν στὶς ἴδιες τὶς πνευματικὲς ἀνησυχίες τοῦ Πατριάρχη. 'Ακριβῶς ὅμως ἡ σύνδεσή της μὲ τὸν Λούκαρη καὶ τοὺς Καλβινιστὲς τῆς Πόλης ἀποτελοῦσε γι' αὐτὴν στίγμα ἰσχυρότατο, ποὺ δὲν μποροῦσε εὔκολα νὰ παραθεωρηθεῖ.

'Η Μετάφραση ἔγινε ἀπὸ τὸν Μ. Καλλιπολίτη μεταξὺ 1629 καὶ 1632. 'Εκδόθηκε ὅμως τὸ 1638 στὴ Γενεύη *μὲ ἔξοδα τῆς 'Ολλανδικῆς Κυβέρνησης*. 'Ο Λούκαρης δὲν πρόφθασε νὰ δεῖ τὴν ἔκδοση, γιατί εἶχε πέσει θύμα τῆς τουρκικῆς θηριωδίας στὶς 27.6.1638. 'Η συνέκδοση μετάφρασης καὶ πρωτοτύπου πρέπει νὰ ἦταν ἀπόφαση τοῦ Κυρίλλου (Στ. Ράνσιμαν) γιὰ τὴν ἀποφυγὴ παρεξηγήσεων καὶ (δικαίων) ἀντιδράσεων. Αὐτὸ δείχνει tacite καὶ ὁ Πρόλογος τοῦ Μαξίμου, στὸν ὁποῖο ὁρίζεται ὅτι ἡ μὲν Μετάφραση δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ «καινοτομία», ἀφοῦ προηγήθηκαν καὶ ἄλλες προσπάθειες, ἡ συνέκδοση δὲ μετάφρασης καὶ πρωτοτύπου ἔγινε, γιὰ νὰ φανεῖ ὁ σεβασμός του πρὸς τὸ ἐπίσημον κείμενον τῆς

ἐκκλησίας του καὶ νὰ ἀποκλεισθεῖ κάθε ὑπόνοια γιὰ ἀπόπειρα νόθευσης τοῦ ἱεροῦ κειμένου. Ἔτσι στὸ ζήτημα αὐτὸ ἐπικράτησε ἡ ἄποψη τῶν Ἀνατολικῶν, ἐνῶ ἡ τάση τῶν Δυτικῶν ἦταν ἀπὸ τότε ἡ παράλειψη τοῦ πρωτοτύπου στὶς ἑλληνικὲς ἐκδόσεις.

Ἡ Μετάφραση, ποὺ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐκτύπωση της τὴν εἶχε ἐπεξεργαστεῖ ὁ ἴδιος ὁ Λούκαρης, ἀφοῦ ὁ συντάκτης της εἶχε ἀποβιώσει τὸ 1633, ἄρχισε νὰ κυκλοφορεῖ στὴν Ἀνατολὴ μόλις στὰ 1645, συνοδευόμενη ὅμως μὲ τὴν μομφή, ὅτι εἶναι ἔργο ἑνὸς καλβινίζοντα Πατριάρχη καὶ ὅτι συνδέεται μὲ τὶς προπαγανδιστικὲς ἐνέργειες τῶν Καλβινιστῶν στὴν Ἀνατολή. Τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τῆς Μετάφρασης, ἡ γλωσσικὴ καὶ θεολογικὴ ἀξία της, οὔτε κἂν λαμβάνονταν ὑπόψει, τότε τοὐλάχιστον, γιατί προεῖχε ἡ προέλευσή της, ἡ ὁποία ἀρκοῦσε γιὰ τὴν καταδίκη καὶ ἀπόρριψή της. Τὶς ἀντιδράσεις βέβαια εἶχε προβλέψει καὶ ὁ ἴδιος ὁ Λούκαρης, γιατί γνώριζε καλὰ τὰ πνεύματα. Ἄλλωστε καὶ πρὶν νὰ γίνει ἡ Μετάφραση, ὁ Γεράσιμος Σπαρταλιώτης εἶχε ἀντιδράσει σὲ μιὰ τέτοια ἰδέα, δηλώνοντας στοὺς Καλβινιστές, ὅτι θεωρεῖ τὶς μεταφράσεις «νεωτερικάς», δηλώνοντας κατηγορηματικά: «οὔτε νῦν ἔχω δοκιμάσαι, οὔτε μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἂν καὶ γένοιτο»! Προτείνει μάλιστα κάτι ἄλλο, ὄχι χωρὶς σημασία, γιατί δείχνει τὴν πατερικότητα καὶ παραδοσιακότητά του: Νὰ ἐκδώσουν οἱ Προτεστάντες πατερικὰ κείμενα. Τὸ ὑπονοούμενο ἐδῶ εἶναι: Γιατί δὲν ἐκδίδετε χάρη τῶν Ἑλλήνων, γιὰ τοὺς ὁποίους ἐνδιαφέρεσθε, Πατέρες —κάτι ποὺ κι᾿ ἐκείνους τοὺς ἐνδιαφέρει, ἀλλὰ μιὰ Μετάφραση τῆς Κ.Δ.— κάτι ποὺ ἐσᾶς ἰδιαίτερα συμφέρει; Κατὰ τὸν Σπαρταλιώτη αὐτό, ποὺ οἱ Προτεστάντες ἐπιζητοῦν μὲ τὶς Μεταφράσεις, στὴν Ὀρθοδοξία ἐπιτυγχάνεται μὲ τὸ κήρυγμα (ἑρμηνεία) τῆς Γραφῆς. Εἶχε ἄλλωστε συνειδητοποιήσει ὁ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας πολὺ καλὰ αὐτό,

πού θά παρατηρήσει ὁ Κ. Δημαρᾶς γιά τήν ἐποχή ἐκείνη: «Ἡ συγγραφή βιβλίων στήν λαϊκή γλώσσα ὁπωσδήποτε δέν μποροῦσε νά ἀποβεῖ πολύ ἀποτελεσματική, ἀφοῦ τό μέγιστο μέρος τοῦ λαοῦ ἦταν ἀγράμματο, καί σέ ὅποια γλώσσα καί ἄν ἔβρισκε γραμμένο ἕνα βιβλίο, θά τοῦ ἦταν ἐξίσου ἀκατάληπτο»!

Ὁ Σπαρταλιώτης εἶναι ἀκόμη ὁ πρῶτος, πού θά ὑποστηρίξει, ὅτι οἱ Ἀπόστολοι μέ τό νά γράψουν στήν ἑλληνική «ἀπό παντός ἔθνους τήν τῆς κρείττονος μερίδος γλῶτταν» ἐξέλεξαν, ὑπογραμμίζοντας ἔτσι τήν θεολογική σημασία τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, κάτι πού θά ἐπαναλάβει πλατύτερα καί ἐμφαντικότερα τόν 19ο αἰ. ὁ Κων. Οἰκονόμος. Τήν θέση αὐτή τοῦ Σπαρταλιώτη θά εἶχαν ἀσφαλῶς ὑπόψη ὁ Μάξιμος καί ὁ Κύριλλος, γράφοντας στόν Πρόλογό τους, ὁ μέν πρῶτος ὅτι «ὁ Θεός ἐπαρακίνησεν ἄνδρας εὐσεβεῖς, διά νά ἑρμηνεύσουν τήν θείαν γραφήν εἰς ὅλες τές γλώσσαις τοῦ κόσμου», ὁ δέ δεύτερος ὅτι «κάθε γλώσσα δοξάζει καί ὑμνεῖ τόν Θεόν», δεχόμενοι ἔμμεσα τή ριζική διάκριση ἀνάμεσα στήν καθομιλουμένη τῆς ἐποχῆς τους (τά ρωμαίικα) καί τή γλώσσα τῆς Γραφῆς (Κοινή).

Ὁ Λούκαρης δέν εἶχε τίς κατάλληλες θεολογικές προϋποθέσεις, γιά νά καταλάβει, ὅτι ἡ Μετάφραση τῆς Κ.Δ., καθεαυτήν νομιμοποιημένη ὀρθοδοξοεκκλησιαστικά, ἐκδιδόμενη ἀπό τήν Ὁλλανδική Κυβέρνηση καί ἐντασσόμενη στό προπαγανδιστικό σχέδιο τῶν Καλβινιστῶν, μέ τήν πανηγυρική καταξίωση μάλιστα τοῦ Οἰκουμενικοῦ (= τοῦ πρώτου Ρωμαίικου) Πατριαρχείου, μόνο τήν ξένη προπαγάνδα μποροῦσε νά βοηθήσει, ἡ ὁποία ἔτσι τασσόταν ὑπό τήν εὐλογία τοῦ Ἐθνάρχη τῶν Ρωμηῶν. Ἡ Μετάφραση, ὑπό τίς τότε προϋποθέσεις, ἐξυπηρετοῦσε τήν ἄσκηση προσηλυτισμοῦ, γιατί μέ αὐτήν διδασκόταν ὁ Ἕλληνας νά ἀποκρούει τήν πατερική

παράδοσή του καὶ νὰ παραδέχεται, κατὰ τὴν καλβινικὴ διδασκαλία ὡς ὀρθό, μόνο ὅ,τι ὑπάρχει στὴν Γραφή. Ἄλλωστε τὸ β΄ ἄρθρο τῆς «Λουκάρειας» Ὁμολογίας διακήρυττε: «(πιστεύομεν) εἶτα τὴν τῆς Ἱερᾶς Γραφῆς μαρτυρίαν πολλῷ μᾶλλον ἀνωτέραν εἶναι τῆς ἣν κέκτηται ἡ Ἐκκλησία».

Μὲ αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις δὲν εἶναι περίεργο τὸ γεγονός, ὅτι ἡ Μετάφραση τοῦ Μ. Καλλιπολίτη, παρὰ τὴ γλωσσική της κομψότητα καὶ τὰ ἄλλα προτερήματά της, ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ Πατριαρχεῖο, ποὺ τὴν δημιούργησε. Εἰδικὰ ἡ σύνοδος τοῦ Ἰασίου (1641/2), στὴν ἀναίρεση τῆς Λουκάρειας Ὁμολογίας, ἀφαιρεῖ κάθε ἔρεισμα γιὰ τὴν Μετάφραση τοῦ Μαξίμου, ποὺ δὲν εἶχε κυκλοφορήσει ἀκόμη. Στὴν ἀναίρεση μάλιστα τοῦ β΄ ἄρθρου τῆς Ὁμολογίας προστίθεται ἡ χαρακτηριστικὴ φράση: «τὴν ἁγίαν Γραφὴν γυμνὴν ἐξηγήσεων τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἁγίων Πατέρων δεχόμενος» (δηλαδὴ ὁ Λούκαρης), ὑποδηλώνοντας ἔτσι τὸν ἀντιπατερικὸ-ἀντιπαραδοσιακὸ χαρακτήρα τῆς τυπωμένης ἤδη Μετάφρασής του καὶ ἀπορρίπτοντάς την πρὶν ἀπὸ τὴν κυκλοφορία της, ποὺ ἀναμενόταν ἀπὸ στιγμὴ σὲ στιγμή. Ὁ δεινὸς μάλιστα παραδοσιακὸς θεολόγος Μελέτιος Συρίγος θὰ αναλάβει τὴν πολεμικὴ ἐναντίον τῆς Μεταφράσεως μετὰ τὴν κυκλοφορία της, ὅπως ἔκαμε παλαιότερα ὁ Ρουσάνος γιὰ τὸ «Ἄνθος» τοῦ Καρτάνου.

Ἔμμεσα καταδικάσθηκε ἡ Μετάφραση καὶ στὴ σύνοδο τῶν Ἱεροσολύμων τοῦ 1672. Φτάνει μάλιστα σὲ σημεῖο ἡ σύνοδος νὰ δεχθεῖ (ἔμμεσα) καὶ τὴν ἀπαγόρευση τῆς ἰδιωτικῆς ἀνάγνωσης τῆς Γραφῆς, περιλαμβάνοντας στὰ Πρακτικά της τὴν Ὁμολογία τοῦ πατρ. Δοσιθέου, ποὺ ἀναφέρεται ρητὰ στὸ θέμα. Δημιούργησε ἔτσι ἕνα κακὸ προηγούμενο, ποὺ θὰ βρεῖ συνέχεια μόλις μετὰ ἀπὸ λίγα χρόνια. Στὰ 1723, ὁ πατρ. Κων/λεως Ἱερεμίας Γ΄ μαζὶ

μὲ τοὺς ἄλλους Πατριάρχες τῆς 'Ανατολῆς καὶ 8 Μητροπολίτες ἀπαγόρευσαν ἐκ νέου καὶ αὐτὴ τὴν ἀνάγνωση τῆς 'Αγ. Γραφῆς ἀπὸ τὸ Λαό. Βέβαια αὐτὸ τὸ μέτρο, ποὺ δείχνει τὸν σάλο, ποὺ προκλήθηκε ἀπὸ τὴν Μετάφραση τοῦ Μαξίμου, ἔμεινε καιρικὸ (zeitbedingt) καὶ προσωρινό, χωρὶς νὰ λάβει ποτὲ μόνιμο, καθολικὸ καὶ ὑποχρεωτικὸ χαρακτήρα. Ἦταν ἕνα μέτρο ἄμυνας τῆς 'Ορθοδοξίας, ἐπιβαλλόμενο ἀπὸ τὶς περιστάσεις.

Γιὰ τὸν προβληματισμό μας ἐδῶ ἔχει ἐνδιαφέρον, ὅτι ἡ πρώτη ἐπανέκδοση τῆς Μετάφρασης ἔγινε (ἀπὸ δυτικοὺς κύκλους) τὸ 1703 στὸ Λονδίνο, «διορθώσει Σεραφεὶμ 'Ιερομονάχου τοῦ Μυτιληναίου» καὶ «ἐξόδοις τοῦ 'Αγγλικανικοῦ Κλήρου». *Γιὰ πρώτη φορὰ ἐκδιδόταν ἡ Μετάφραση χωρὶς τὸ πρωτότυπο.* Ἕνα χρόνο ὑστερότερα ὁ Πατριάρχης Γαβριὴλ Γ', μετὰ τὴ συνοδικὴ καταδίκη της, θὰ τὴν παραδώσει στὸ πῦρ. Σὲ ἐγκύκλιο πατριαρχικὴ ἡ Μετάφραση καταδικαζόταν μὲ τὴν αἰτιολογία: «ἅτε περιττῆς οὔσης καὶ ἀνωφελοῦς». Πεποίθησή μας εἶναι, ὅτι τὸ πρῶτο ἐπίθετο ἀναφέρεται στὴν ἔκδοση (πάλι ἀπὸ ξένες δυνάμεις) τὸ δὲ δεύτερο στὴν παράλειψη τοῦ πρωτοτύπου. Γιατί πράγματι, ἂν ὁποιαδήποτε Μετάφραση δὲν ἀντιστοιχεῖ σὲ κάποιο συγκεκριμένο πρωτότυπο (οἱ εἰδικοὶ ἑρμηνευτικοὶ ξέρουν τί σημαίνει αὐτὸ γιὰ τὴν Α.Γ.) καὶ μάλιστα στὸ παραδοσιακὸ κείμενο τῆς 'Ορθόδοξης 'Ανατολῆς (Κείμενο Μεγάλης 'Εκκλησίας), ποιὰ οὐσιαστικὴ ὑπηρεσία προσφέρει, ὄχι μόνο ἐκκλησιαστικὰ-λειτουργικά, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἐπιστημονικά; Μία καθοποιοδήποτε τρόπο «ἀπολελυμένη» χρήση τῆς Μεταφράσεως τῆς Α.Γ. —ὁποιασδήποτε— στὴν 'Ελληνικὴ 'Εκκλησία, ποὺ ἔχει τὴν εὐλογία νὰ ἔχει στὴ γλώσσα της τὸ πρωτότυπο τῆς Κ.Δ. δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ βρεῖ δικαίωση. Αὐτὸ θὰ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ βασικότερα ἐπιχειρήματα τοῦ Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων τὸν 19ο αἰώνα.

Δ΄

᾿Από τὸ 1723 καὶ γιὰ ἕνα ὁλόκληρο αἰώνα τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφράσεως Μαξίμου δὲν ἀπασχόλησε τὴν ῾Ελληνικὴ ᾿Εκκλησία. Ἄλλωστε μετὰ τὸ ἔτος 1710 (νέα ἔκδοση τῆς Χάλλης) δὲν ξαναεκδόθηκε ἡ Μετάφραση αὐτή, παρὰ μόνο μετὰ ἀπὸ ἑκατὸ ἀκριβῶς χρόνια (1810, Λονδίνο ἀπὸ τὴν BFBS). Τὸν 19ο ὅμως αἰώνα θὰ ἀνανεωθεῖ ἡ ἔριδα μὲ ἀφορμὴ τὶς μεταφραστικὲς ἐνέργειες ἑνὸς Προτεσταντικοῦ ᾿Οργανισμοῦ, τῆς Βιβλικῆς ῾Εταιρείας τοῦ Λονδίνου (British and Foreign Bible Society).

῾Η προσπάθεια τῆς Β.Ε. κατὰ τὸν 19ο αἰ. γιὰ μετάφραση τῆς Α.Γ. στὴν νεοελληνικὴ εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη μὲ τὶς γενικότερες ἐπιδιώξεις τῶν Προτεσταντικῶν ῾Ιεραποστολῶν (Missions) στὸν ἑλληνορθόδοξο κόσμο. ῾Η ἵδρυση ἄλλωστε τῶν Προτεσταντικῶν Βιβλικῶν ῾Εταιρειῶν, μὲ πρώτη τὴν B.F.B.S. (1804), συμπίπτει χρονικὰ μὲ τὴν ἐνεργοποίηση τοῦ ἱεραποστολικοῦ ζήλου τοῦ ἀγγλοαμερικανικοῦ Προτεσταντισμοῦ, ποὺ εἶχε ἀναζωπυρηθεῖ ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 18ου αἰ. βάσει εἰδικῶν θεολογικῶν καὶ πολιτικοκοινωνικῶν προϋποθέσεων. Στὴν κίνηση αὐτὴ ἡ ῾Αγ. Γραφή, μοναδικὴ πηγὴ πίστεως γιὰ τὸν προτεσταντικὸ κόσμο, ἔπαιξε ἕνα σημαντικὸ ρόλο. ῾Η ἀποκλειστικὴ προβολὴ καὶ αὐτόχρημα ἀπολυτοποίηση τῆς Γραφῆς σὲ βάρος τῶν τοπικῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων δημιουργοῦσε προϋποθέσεις κατάστασης ἑνότητας, ὡς προοδοποίηση μιᾶς εὐρύτερης παγκόσμιας ἑνότητας μέσα στὴ Μεταρρύθμιση. ῾Η ἐπικράτηση δὲ μιᾶς Μεταφράσεως τῆς Α.Γ., μὲ τὴν ἔγκριση μάλιστα τῆς τοπικῆς ᾿Εκκλησίας, κύριος στόχος τῆς Β.Ε. πάντοτε, δημιουργοῦσε ἄριστες προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ σχεδίου τῶν προτεσταντικῶν ῾Ιερα-

ποστολικῶν Ἑταιρειῶν —καὶ τῆς ἴδιας τῆς Β.Ε.— μὲ τὴν ἄνετη διακίνηση τῶν ἰδεῶν τους μέσω τῶν ἱκανότατων Πρακτόρων καὶ τῶν πολυάριθμων ἐντύπων των.

Ἡ ἀναγεννημένη μὲ τὴν ἐπανάσταση τοῦ 1821 μικρὴ Ἑλλάδα τράβηξε τὴν προσοχὴ τῶν διαφόρων Προτεσταντικῶν Ἱεραποστολικῶν Ἑταιρειῶν, γιατί πρόσφερε πρόσφορο ἔδαφος ὄχι μόνο στὴ διεθνὴ διπλωματία, ἀλλὰ καὶ στὶς δυτικὲς προσηλυτιστικὲς ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες κάτω ἀπὸ τὸ θρησκευτικὸ μανδύα ἢ παράλληλα μὲ τὰ θρησκευτικὰ ἐνδιαφέροντα συνεδύαζαν καὶ πολιτικὲς σκοπιμότητες, στὸ εὐρύτερο πλαίσιο τῶν δραστηριοτήτων τῆς δυτικῆς διπλωματίας στὴν Ἀνατολή. Εἶναι δὲ χαρακτηριστικό, ὅτι τὸν 19ο αἰ. ἐφαρμόσθηκε μὲ περισσότερη πληρότητα καὶ μεγαλύτερη ἐπιτυχία τὸ καλβινικὸ σχέδιο τοῦ 17ου αἰώνα: ἐκδίπλωση ἐκπαιδευτικοῦ προγράμματος μὲ τὴν ἵδρυση προτεσταντικῶν σχολείων, διάδοση προτεσταντικῶν βιβλίων-ἐντύπων καὶ ἐκπόνηση Μετάφρασης τῆς Α.Γ., μὲ στόχο τὴν ἐλεύθερη κυκλοφορία της (μὲ ἐκκλησιαστικὴ ἢ στὴν ἀνάγκη πολιτικὴ ἄδεια) καὶ εἰσαγωγή της στὰ σχολεῖα, ὄχι μόνο τὰ δικά τους ἀσφαλῶς, ἀλλὰ καὶ στὰ κρατικά. Ἔτσι ἡ Μετάφραση τῆς Α.Γ. συνδέθηκε ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ σχεδίου γιὰ τὸν ἐκπροτεσταντισμὸ (μεταρρύθμιση) τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, ποὺ ἦταν ἀρχικὰ τοὐλάχιστο ὁ βασικὸς στόχος.

Πρῶτο στάδιο στὴν ἐκδίπλωση τοῦ σχεδίου τῆς Β.Ε. γιὰ μιὰ νεοελληνικὴ Μετάφραση τῆς Α.Γ. ὑπῆρξε ἡ μεταφραστικὴ προσπάθεια τοῦ Μητροπολίτη Τορνόβου (Βουλγαρίας) Ἱλαρίωνα. Ἡ ἐκλογὴ τοῦ ἀρχιμανδρίτη ἀκόμη (1818) Ἱλαρίωνος, κληρικοῦ μὲ σημαντικὸ κύρος στὰ Πατριαρχεῖα, ὡς μεταφραστοῦ, δὲν ἦταν ἄσχετη μὲ τὴν ἐπιδίωξη τῆς Β.Ε. νὰ λάβει ἡ Μετάφραση τὴν ἔγκριση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὥστε νὰ παρουσιά-

ζεται σὰν ὑπόθεση τῆς 'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας, μὲ εὐνόητες συνέπειες γιὰ τὴν ὅλη δράση τῆς Προτεσταντικῆς 'Ιεραποστολῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ἴδιας τῆς 'Εταιρείας. Εἶναι χαρακτηριστικό, ὅτι δὲν ἔγιναν δεκτὲς ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ πλευρὰ οἱ ἀκόλουθες δύο προτάσεις τῶν "Αγγλων: νὰ κυκλοφορηθεῖ ἡ Μετάφραση χωρὶς τὸ πρωτότυπο (παλαιὸ προτεσταντικὸ αἴτημα ἤδη ἀπὸ τὸν 17ο αἰ.) καὶ νὰ γίνει ἡ μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀπὸ τὸ ἑβραϊκό, παραμεριζομένου τοῦ ἐπισήμου κειμένου τῆς 'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας, δηλαδὴ τῆς Μεταφράσεως τῶν Ο΄. Στὴ συνάφεια αὐτὴ πρέπει νὰ σημειώσουμε, ὅτι πρῶτος ὁ 'Αδ. Κοραῆς (1808) ὑπέδειξε στὴ Β.Ε. νὰ ἀναλάβει τὴν μετάφραση καὶ τῆς Π.Δ. καὶ μάλιστα ὄχι ἀπὸ τὸ ἀνεγνωρισμένο κείμενο τῆς 'Εκκλησίας του, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ἑβραϊκό, «διὰ νὰ παύσῃ ἡ εὐλάβεια πρὸς τὴν ἐν χρήσει μετάφρασιν», ὅπως ἔγραφε στὸν Α. Βασιλείου!

'Η μεταφραστικὴ ἐργασία τοῦ 'Ιλαρίωνος ὁλοκληρώθηκε καὶ γιὰ τὴν Π. καὶ γιὰ τὴν Κ. Διαθήκη, εἶχε ὅμως ἀπροσδόκητες περιπέτειες. 'Η μὲν Μετάφραση τῆς Παλαιᾶς τελικὰ ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τὴν Β.Ε., γιατί ἐπικράτησε (1825) ἡ παλαιότερη ὑπόδειξη τοῦ Κοραῆ νὰ γίνει νέα μετάφραση «ἐκ τοῦ ἑβραϊκοῦ». 'Ανάλογη ὅμως τύχη εἶχε καὶ ἡ Μετάφραση τῆς Κ.Δ., ποὺ δὲν ἱκανοποίησε τὴν 'Εταιρεία λόγω τοῦ περιφραστικοῦ της χαρακτήρα, ποὺ τῆς ἔδινε περισσότερο τὴν μορφὴ περιφραστικῆς ἑρμηνείας. "Ετσι, ἀποκαλύφθηκε, ὅτι ἡ Μετάφραση τοῦ 'Ιλαρίωνα δὲν ἀποτελοῦσε παρὰ ἁπλὸ πρόσχημα, γιὰ νὰ ἐπιτύχει ἡ Β.Ε. τὴν ἀπόσπαση τῆς πατριαρχικῆς ἀδείας ὄχι μόνο γιὰ τὴν ἐλεύθερη κυκλοφορία τῆς Μετάφρασης, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν διευκόλυνση ὅλου τοῦ ἔργου της στὴν 'Ανατολή. "Οταν ἡ ἔγκριση ὑποδείχθηκε ἀδύνατη, τότε ἀπορρίφθηκε καὶ ἡ Μετάφραση, ἡ ὁποία, πέρα ἀπ' ὅλα τἆλλα, δὲν ἐκπλήρωνε ἕνα

βασικὸ σκοπὸ τοῦ Προτεσταντισμοῦ, τὴν εἰσαγωγὴ δηλ. τοῦ προτεσταντικοῦ κανόνα στὴν Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία.

Ε΄

Οἱ πολιτικὲς ἐξελίξεις στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ἔστρεψαν τὴν προσοχὴ τῆς Β.Ε. στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα. Ἔτσι ἐπιχειρήθηκε νέα μετάφραση ὅλης τῆς Α.Γ. στὴν ἀγγλοκρατούμενη Κέρκυρα, γιὰ τὴν εὔκολη διάδοση τῆς ὁποίας καὶ στὴν Ἑλλάδα θὰ ἦταν ἀρκετὴ τώρα ἡ εὔνοια ὄχι τόσο τῆς Ἐκκλησίας, ὅσο τῆς Πολιτείας. Πρόκειται γιὰ τὴν Μετάφραση, ποὺ ἔμεινε γνωστὴ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ βασικοῦ Ἕλληνα μεταφραστῆ, τοῦ Διακόνου (τότε) καὶ Καθηγητῆ τῆς Ἰόνιας Ἀκαδημίας, Νεοφύτου Βάμβα, παρόλο ποὺ ἔλαβαν μέρος σ᾽ αὐτὴν καὶ ἄλλοι, Ἕλληνες καὶ Ἄγγλοι. Ἡ ἐργασία ὁλοκληρώθηκε τὸν Αὔγουστο τοῦ 1838, ἀπὸ τὸ 1832 ὅμως ἄρχισε νὰ κυκλοφορεῖ τμηματικὰ ἡ Μετάφραση πρῶτα τῆς Π.Δ. Τὸ 1850/51 κυκλοφόρησε ἡ πρώτη ἐπίτομη ἔκδοση ὁλόκληρης τῆς Μετάφρασης, Π. καὶ Κ.Δ.

Ἡ Μετάφραση Βάμβα, συγκρινόμενη ποιοτικὰ μὲ ἐκείνη τοῦ Ἱλαρίωνα ὑστερεῖ σημαντικά. Ὄχι μόνο γλωσσικὰ (ἡ τοῦ Ἱλαρίωνα εἶναι ἴσως ἡ καλύτερη ἀπ᾽ ὅλες τὶς παλαιότερες μεταφράσεις τῆς Α.Γ.), ἀλλὰ καὶ στὴν ἀκρίβεια τῆς ἔκφρασης. Ἡ Μετάφραση τοῦ Ἱλαρίωνα ἦταν καρπὸς τῆς ἐλεύθερης ἐργασίας τοῦ Σιναΐτη Μοναχοῦ, καὶ στὴν οὐσία ἑρμηνευτικὴ παράφραση μὲ ἀπόλυτη πιστότητα στὴν πατερικὴ παράδοση. Ἡ Μετάφραση Βάμβα, ἀντίθετα, εἶναι μιὰ ξερὴ καὶ ὄχι πάντα ἐπιτυχὴς μεταγλώττιση τῆς πηγῆς —Δὲν λέμε: τοῦ πρωτοτύπου, γιατί ὡς πρὸς τὴν Π.Δ. δὲν ἔγινε ἀπευθείας ἀπὸ τὸ ἑβραϊκό, ἀλλὰ κυρίως ἀπὸ ξένες μεταφράσεις τοῦ

ἑβραϊκοῦ καὶ προσαρμόσθηκε μετὰ γλωσσικὰ πρὸς τὸ κείμενο τῶν Ο΄. Γι᾽ αὐτὸ καὶ συχνὰ γίνεται περισσότερο δυσνόητη καὶ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ πρωτότυπο. Καὶ ἂν ἀκόμη δὲν ἔχει σκόπιμες παραχαράξεις, πρόκειται γιὰ φυτό, ποὺ μεταφυτεύθηκε στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο. Γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε δὲ τὴν ἐπιτυχῆ ἔκφραση τοῦ Εὐλογίου Κουρίλα, «...τὸ ὕδωρ ἐλήφθη οὐχὶ ἐκ καθαρᾶς πηγῆς, ἀλλὰ ἐκ τεθολωμένων καὶ ἀκαθάρτων ρυακίων». Ἄλλωστε καὶ μόνο ἡ ἀποβολὴ τῶν δευτεροκανονικῶν βιβλίων τῆς Π.Δ., τὰ ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία μας περιλαμβάνει στὸν κανόνα τῆς Α.Γ., καθιστᾶ τὴ Μετάφραση καὶ δογματικὰ ἐπιλήψιμη. Ἐπειδὴ δὲ ἐξυπηρετοῦσε τὰ σχέδια τῶν ξένων θρησκευτικῶν προπαγανδῶν, ἔγινε ἡ Μετάφραση αὐτὴ ὅλο τὸν 19ο αἰώνα —καὶ αὐτὸ συνεχίσθηκε καὶ στὸν 20ὸ— ὄργανο στὰ χέρια ὄχι μόνο τῶν ποικιλώνυμων ἀμερικανικῶν καὶ εὐρωπαϊκῶν προτεσταντικῶν ὁμάδων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν αὐτοκαλουμένων «Μαρτύρων τοῦ Ἰεχωβᾶ» ἢ «Χιλιαστῶν». Αὐτὸ εἶναι ἀρκετό, γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὸν ἀντιεκκλησιαστικὸ χαρακτῆρα, ποὺ ἡ Μετάφραση αὐτὴ στὴ συνείδηση τοῦ ὀρθοδόξου Λαοῦ προσέλαβε. Σὲ τελευταία ἀνάλυση μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι ἡ Μετάφραση αὐτὴ ἔγινε περισσότερο, γιὰ νὰ ἐξυπηρετηθοῦν οἱ ἀνάγκες τῶν Μισσιοναρίων στὴν πολύπαθη αὐτὴ γωνιὰ τῆς γῆς, παρὰ γιὰ νὰ γνωρίσει ὁ Λαός μας τὸ θεῖο λόγο.

Οἱ Μισσιονάριοι τῆς Β.Ε. ἀνέμεναν βέβαια ἀντιδράσεις ἐναντίον τῆς Μετάφρασης Βάμβα, κυρίως γιατὶ ἔγινε ἀπὸ τὸ ἑβραϊκό, ποτὲ ὅμως δὲν μποροῦσαν νὰ φαντασθοῦν, ὅτι ἡ ἀντίδραση θὰ προερχόταν ἀπὸ τὴν Ἱερὰ Σύνοδο, «ἀριστίνδην» ἐκλεγμένη, ποὺ ὑπὸ τὸ καθεστὼς τῆς πολιτειοκρατίας (ὁ βασιλιὰς κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας στὰ διοικητικὰ) ἦταν οὐσιαστικὰ αἰχμάλωτη τῆς Πολιτείας καί, κατὰ μία ἔκφραση τῆς ἐποχῆς, «κω-

φάλαλη». Ἄλλωστε, ἐνῶ στὴν Πόλη ἐπιδιώχθηκε νὰ ἐμφανισθεῖ ἡ Μετάφραση τῆς Α.Γ. ὡς ὑπόθεση τῆς Ἐκκλησίας, στὴν Ἑλλάδα κυκλοφορήθηκε ὡς ἰδιωτικὴ ὑπόθεση μιᾶς ξένης Ἱεραποστολικῆς Ἑταιρείας, ἔστω καὶ ἂν συνεργάσθηκαν σ' αὐτὴν καὶ ὀρθόδοξοι Ἕλληνες. Ὑπῆρχε ὅμως στὴ «Διακήρυξιν περὶ τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας» τοῦ 1833 ἕνα σημεῖο, ποὺ συγκροτοῦσε τὶς ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ἐπέμβαση τῆς Συνόδου προϋποθέσεις. Ἦταν τὸ ἄρθρο 11, ποὺ ἔδινε στὴ Σύνοδο τὸ δικαίωμα νὰ ἐπαγρυπνεῖ «περὶ τὸ περιεχόμενον τῶν εἰς χρῆσιν τῆς νεολαίας καὶ τῶν ἐκ τοῦ Κλήρου προσδιωρισμένων καὶ περὶ θρησκευτικῶν ἀντικειμένων πραγματευομένων βιβλίων». Καὶ ἡ Μετάφραση Βάμβα ὄχι μόνο διακινιόταν ἐλεύθερα, ἀλλὰ καὶ σὰν σχολικὸ βιβλίο χρησιμοποιόταν. Τὸ μόνο λοιπόν, ποὺ χρειαζόταν, ἦταν ἡ δημιουργία θορύβου, ποὺ θὰ προκαλοῦσε τὴν ἐπέμβαση τῆς Συνόδου. Καὶ αὐτὸ δὲν ἦταν καθόλου δύσκολο στὴν ἠλεκτρισμένη ἀτμόσφαιρα τῆς ἐποχῆς.

Τὸν Μάϊο τοῦ 1834 κυκλοφόρησε στὴν Ἑλλάδα ἡ Μετάφραση τοῦ βιβλίου τοῦ Ἡσαΐα. Στὴν ἐφημερίδα τοῦ Ναυπλίου «Σωτὴρ» δημοσιεύθηκε (1834) «ἀνώνυμος καὶ ἀνυπόγραφος προκήρυξις», ποὺ διαφήμιζε τὴ νέα Μετάφραση. Σήμερα ξέρουμε, ὅτι τὸ κείμενο προερχόταν ἀπὸ τὸν ἀντιπρόσωπο τῆς Β.Ε. στὴν Ἑλλάδα H.D. Leeves. Μὲ ἀφορμὴ τὸ δημοσίευμα αὐτὸ ἔγραψε δημόσια ἐναντίον τῆς Μεταφράσεως ὁ ἱεροκήρυκας Γερμανός, ἀγωνιστὴς τῆς Ἐπανάστασης καὶ κατόπι στενὸς συνεργάτης τοῦ Κ. Οἰκονόμου καὶ ἐκδότης τῆς «Εὐαγγελικῆς Σάλπιγγος», βασικοῦ ὀργάνου ἐναντίον τῶν Μισσιοναρίων. Μετὰ τὸ δημοσίευμα τοῦ Leeves ἡ Μετάφραση δὲν ἦταν πιὰ ἰδιωτικὴ ὑπόθεση τῶν Μισσιοναρίων, ἀλλὰ εἰσέδυε στὴ ζωὴ τοῦ ἑλληνικοῦ Λαοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε τὸ δικαίωμα νὰ ἀμυνθεῖ. Ἡ ἀρθρογραφία τοῦ Γερμανοῦ

ἐπεσήμαινε τὰ ἀκόλουθα σημεῖα: α) Σκοπὸς τῆς Μεταφράσεως ἦταν ὁ προσηλυτισμός· β) ἡ ἀντικατάσταση τοῦ κειμένου τῶν Ο΄ μὲ τὸ ἑβραϊκὸ ἦταν ἀνωφελὴς καὶ ἐπιζήμια· γ) ἡ Μετάφραση δὲν ἦταν ἀναγκαία καὶ δ) ἡ ἀνάληψη αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἀπὸ ἐξωελληνικοὺς παράγοντες ἦταν ὕποπτη.

Σχεδὸν ταυτόχρονα ἄρχισε ἡ ἀντίδραση ἐναντίον τῆς Μεταφράσεως, ἔμμεσα δὲ καὶ τῶν Μισσιοναρίων καὶ τῶν ἑλλήνων συνεργατῶν τους, καὶ στὸ κλίμα τοῦ Οἰκουμ. Πατριαρχείου. Μὲ χρονολογία 15.11.1834 δημοσιεύθηκε στὴν ἐφημερίδα «Ἐθνική» τῶν Ἀθηνῶν (24.1.1835) μιὰ ἐπιστολή, σταλμένη ἀπὸ τὴν Πόλη, τῆς ὁποίας ὁ συντάκτης καλυπτόταν μὲ τὸ ψευδώνυμο «Ἰωσὴφ Νικοδήμου». Ὅλοι ὅμως γνώριζαν, ὅτι δὲν ἦταν ἄλλος ἀπὸ τὸν Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη Κωνστάντιο Α΄ (1830-34), ποὺ λίγο πρὶν εἶχε ἀπομακρυνθεῖ (ὡς φιλορῶσος) ἀπὸ τὸ θρόνο. Ὁ σκοπὸς τοῦ δημοσιεύματος αὐτοῦ ἦταν —κατὰ τὸν ἴδιο τὸν Leeves— νὰ ἐνισχύσει τὴν ἐνδοελλαδικὴ ἀντίδραση ἐναντίον τῆς Μεταφράσεως, ποὺ μὲ τὸν Γερμανὸ εἶχε ἀρχίσει, ἀλλὰ καὶ νὰ παροτρύνει τὴν Ἱ. Σύνοδο νὰ ἀναλάβει αὐτὴ τὸν ἀντιπροτεσταντικὸ ἀγῶνα. Ἡ ἐκτίμηση αὐτὴ τοῦ ἔμπειρου πράκτορα τῆς Β.Ε. ἀνταποκρινόταν στὰ πράγματα.

Στὶς 2 Ἀπριλίου 1835 συντάχθηκε καὶ στὶς 23 Αὐγούστου τοῦ ἴδιου χρόνου δημοσιεύθηκε στὴν «Εὐαγγελικὴ Σάλπιγγα» «Διακήρυξις» τῆς Ἱ. Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος «Περὶ τῆς Μεταφράσεως τῆς Παλαιᾶς Γραφῆς», ποὺ εἶναι *τὸ πρῶτο ἐπίσημο Κείμενο τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, ποὺ καταδικάζει μιὰ Μετάφραση τῆς Γραφῆς* καὶ γι᾽ αὐτὸ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία. Εἶναι τὸ ἀκόλουθο:

«Ἡ Σύνοδος, παραβαλοῦσα τὴν πρὸ μηνῶν ἀναφανεῖσαν ἐκ τοῦ Ἑβραϊκοῦ μετάφρασιν τῆς Παλαιᾶς Γραφῆς πρὸς τὴν κανονικὴν τῶν Ἑβδομήκοντα μετάφρασιν καὶ εὑροῦσα αὐτὴν διαφέρουσαν ἐκείνης· ὀφείλουσα καὶ τὰ παρὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας παραδεδεγμένα νὰ διατηρήσῃ, ὡς τὰ παρέλαβε, καὶ τοὺς χριστιανοὺς νὰ προφυλάξῃ ἀπὸ πάσης παρεκτροπῆς τῶν ἀνέκαθεν παραδεδεγμένων· ἔχουσα ὑπ' ὄψιν τὸ 11 ἄρθρον τοῦ ἀπὸ 23 Ἰουλίου (4 Αὐγούστου) τοῦ 1833 Βασιλικοῦ Διατάγματος·

Διακηρύττει

Α΄. Κανονικὴ Μετάφρασις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἶναι καὶ λέγεται ἡ ἀνέκαθεν παρὰ τῇ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ μόνη μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα καὶ αὐτὴ ἀναγινώσκεται εἰς τὰς Ἐκκλησίας, καὶ αὕτη εἶναι καὶ εἰς χρῆσιν τοῦ κλήρου, τῆς νεολαίας καὶ ἐν γένει τοῦ λαοῦ, καθ' ὅσον ἀφορᾷ τὴν θρησκευτικὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν.

Β΄. Πᾶσα ἄλλη μετάφρασις τῆς Π. Διαθήκης, εἴτε ἐκ τοῦ ἑβραϊκοῦ, εἴτε ἐξ ἄλλης γλώσσης ἀποδοκιμάζεται εἰς τὴν ἀνωτέρω χρῆσιν, καὶ κηρύττεται ἀκανόνιστος καὶ ἀπαράδεκτος εἰς τὴν Ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν.

Ἐν Ἀθήναις 2α Ἀπριλίου 1835.

Τὰ Μέλη τῆς Ἱερᾶς Συνόδου
ὁ Κορινθίας Κύριλλος, Πρόεδρος,
ὁ Ἀττικῆς Νεόφυτος,
ὁ Βοιωτίας Παΐσιος,
ὁ Ἀργολίδος Κύριλλος,
ὁ πρ. Ἠλείας Ἰωνᾶς.
Ὁ Γραμματεὺς Θεόκλητος Φαρμακίδης.

Δὲν θὰ σχολιάσουμε πλατιὰ τὸ σημαντικότατο αὐτὸ κείμενο σ' αὐτὸ τὸ σύντομο ἄρθρο. Θὰ ὑπογραμμίσουμε μόνο μερικὰ βασικὰ σημεῖα: α. Ἡ Σύνοδος μιλεῖ μόνο γιὰ «μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης», γιατί ἀκόμη δὲν εἶχε κυκλοφορήσει ἡ Μετάφραση τῆς Καινῆς. β. Ἀπορρίπτει (γενικὰ) κάθε μετάφραση «ἀπὸ τὸ ἑβραϊκὸ ἢ ἄλλη γλῶσσα» (ἔμμεση ἀπόρριψη τῆς Μεταφράσεως Βάμβα) γιατί τὸ κανονικὸ γιὰ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία κείμενο τῆς Π.Δ. εἶναι ἡ καινοδιαθηκικὰ καὶ ἁγιοπατερικὰ καὶ λειτουργικὰ καταξιωμένη Μετάφραση τῶν Ο΄. γ. Ἡ φράση «καθ' ὅσον ἀφορᾶ τὴν θρησκευτικὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν» (σ' αὐτὴν ἀναφέρεται καὶ ἡ παρακάτω φράση: «εἰς τὴν ἀνωτέρω χρῆσιν») τιμᾶ τὴν Σύνοδο ἐκείνη, γιατί δὲν ἀποκλείει τὶς Μεταφράσεις τῆς Α.Γ., ἀπὸ ὁποιαδήποτε καὶ σ' ὁποιαδήποτε γλῶσσα, γιὰ ἄλλους σκοπούς, λ.χ. ἐπιστημονικούς. Μὲ τὸ κείμενο αὐτὸ ἡ Ἱ. Σύνοδος ἔμεινε πιστὴ στὴν ὀρθόδοξη παράδοση, δείχνοντας συγχρόνως καὶ τὸ φιλελεύθερό της πνεῦμα. Εἶναι σημαντικὸ ἀκόμη, ὅτι δὲν θίγεται καθόλου ζήτημα γλώσσας, (γλωσσικοῦ ἰδιώματος), παρόλο ποὺ τὸ γλωσσικὸ ἦταν τὴν ἐποχὴ αὐτή, λόγῳ τοῦ συντηρητικοῦ κλίματος, ἰδιαίτερα ὀξυμμένο.

Βέβαια στὸν εὐρύτερο ἐναντίον τῆς Μεταφράσεως ἀγώνα, ποὺ ἦταν πολυδιάστατος καὶ ἔντονος, ἡ «Μετάφραση Βάμβα» συνδέθηκε μὲ ὅλα τὰ ἀκανθώδη προβλήματα τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ, ἔφερε δὲ στὸ φῶς ὅλες τὶς μεταξὺ «συντηρητικῶν» καὶ «προοδευτικῶν-φιλελευθέρων» σοβοῦσες ἀντιθέσεις. Γιὰ τὴν συντηρητικὴ παράταξη (ποὺ σὲ μερικὰ σημεῖα ἦταν συγχρόνως καὶ παραδοσιακὴ) ἡ «Μετάφραση Βάμβα» ἀποδείκνυε τὴν ὑλοποίηση τῶν ἐπιδιώξεων τῶν «φιλελευθέρων» (ποὺ σὲ πολλὰ σημεῖα ἦταν καὶ ἀντιπαραδοσιακοί), ὡς πρὸς τὸ ἐκκλησιαστικὸ (πρβλ. Αὐτοκέφαλο), τὸ ἐθνικὸ (πολιτικὸς

προσανατολισμός) καὶ τὸ γλωσσικὸ ζήτημα καὶ συνεπῶς ἥττα τῆς παράδοσης τοῦ Ἔθνους. Ἔτσι ἡ Μετάφραση αὐτὴ ἔγινε τὸ σύμβολο ἑνὸς εὐρυτέρου ἀγώνα, θεωρουμένη ὡς ἡ ἐνσάρκωση τῆς ἐπερχομένης ἀλλοτρίωσης τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἔθνους. Παράλληλα ὁ πόλεμος γύρω ἀπὸ τὴν «Μετάφραση Βάμβα», ὅσο ἰσχυρὰ καὶ ἂν ἦταν τὰ πνευματικὰ-ἐκκλησιολογικὰ κίνητρά του, δὲν ἔπαυε νὰ δίνει διέξοδο καὶ στὴ μόνιμη καὶ ἀδυσώπητη σύγκρουση ρωσικῆς καὶ ἀγγλικῆς πολιτικῆς στὸ νεότευκτο Ἑλληνικὸ κρατίδιο.

ΣΤ΄

Τὸν κύκλο τῆς καταδίκης Μεταφράσεων τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Νεοελληνικὴ κλείνουν τὰ «Εὐαγγελιακὰ» τοῦ 1901, ποὺ συμπίπτουν μὲ τὴν κορύφωση τοῦ γλωσσικοῦ ζητήματος στὴν Ἑλλάδα.

Τὸ ζήτημα ξεκίνησε ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τῆς τότε βασίλισσας Ὄλγας, ἤδη ἀπὸ τὸ 1897, νὰ γίνει μιὰ σύγχρονη μετάφραση τῆς Κ.Δ. χάρη τοῦ Λαοῦ. Ἡ Μετάφραση ἔγινε ἀπὸ τὴν γραμματέα της Ἰουλία Σωμάκη (Καρόλου) καὶ διορθώθηκε ἀπὸ τὸν Θεολόγο Καθηγητὴ Φίλιππο Παπαδόπουλο. Τόσο ὅμως ἡ Σύνοδος, ὅσο καὶ ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ δὲν ἐνέκριναν τὴ Μετάφραση. Παρόλα αὐτὰ ἡ Μετάφραση τυπώθηκε καὶ τέθηκε σὲ κυκλοφορία, (1900). Μετὰ ἀπὸ λίγο (9.9.1901) ἄρχισε νὰ δημοσιεύεται στὴν ἐφημερίδα «Ἀκρόπολις» μετάφραση τοῦ Εὐαγγελίου στὴν δημοτικὴ γλώσσα ἀπὸ τὸν λογοτέχνη Ἀλέξ. Πάλλη. Πολλοὶ συνδύασαν τὶς δύο προσπάθειες, ποὺ δὲν εἶχαν ὅμως σχέση μεταξύ τους. Ἡ πολιτικὴ ἐκμετάλλευση δὲν ἔλλειψε ὅμως καὶ στὴν περίπτωση αὐτή.

Οἱ γλωσσικὲς σκοπιμότητες τοῦ Πάλλη (ἀσυμβίβαστου ὀπαδοῦ τοῦ δημοτικισμοῦ), ποὺ ἐκφράσθηκαν δυστυχῶς μέσω τοῦ ἱεροῦ κειμένου, στοιχειοθέτησαν τὸ πλαίσιο τῆς νέας καταδίκης. Πρῶτο ἀποδοκίμασε τὴ Μετάφραση Πάλλη τὸ Οἰκουμ. Πατριαρχεῖο (8.10.1901), γιὰ νὰ ἀκολουθήσει ἡ ἀποδοκιμασία τῆς Ἑλλαδικῆς Ἱ. Συνόδου (Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος τῆς 17.10.1901) καὶ ἡ θεολογικοεπιστημονικὴ ἀπόκρουση (κάθε) μετάφρασης τῶν Γραφῶν ἀπὸ τὴ Θεολογικὴ Σχολὴ Ἀθηνῶν (Ὑπόμνημα ἀπὸ 3.11.1901). Ἡ ἐξύβριση τῶν Καθηγητῶν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς ἀπὸ τὴν «Ἀκρόπολη» ἔδωσε τὸ ἔναυσμα γιὰ φοιτητικὲς διαδηλώσεις, μὲ συμμετοχὴ καὶ τῶν «Συντεχνιῶν Ἀθηνῶν καὶ Πειραιῶς» καὶ κατὰ τὸ αἱματηρὸ συλλαλητήριο τῆς 8.11.1901 ἐγκρίθηκε (διὰ βοῆς) παλλαϊκὸ ψήφισμα, ποὺ ἀπαιτοῦσε, «ὅπως τὸ κείμενον τοῦ ἱ. Εὐαγγελίου παραμείνῃ τοῦ λοιποῦ ἄθικτον καὶ ἀμόλυντον, ὡς παρεδόθη ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων», ἐπικρινόταν δὲ ἡ Σύνοδος γιὰ τὴ χλιαρή της στάση. Ἔτσι τὸ ζήτημα πέρασε, γιὰ μιὰ ἀκόμη φορά, στὰ χέρια τοῦ Λαοῦ, ποὺ σὲ τέτοιες περιπτώσεις κινεῖται στὰ ὅρια τοῦ φανατισμοῦ καὶ τῆς ἀνευθυνότητας.

Θὰ μείνουμε στὴν συνοδικὴ καὶ θεολογικὴ-ἐπιστημονικὴ καταδίκη τῆς Μετάφρασης Πάλλη. Τὸ κύριο ἐπιχείρημα ἦταν ἡ ἀνεπίτρεπτη ἀλλοίωση τῆς γλώσσας τοῦ Εὐαγγελίου, ποὺ δὲν ἀποτελοῦσε φυσικὰ ὑπερβολή, ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη τὶς γλωσσικὲς ἀρχὲς τοῦ μεταφραστῆ καὶ τὶς ἰδεολογικὲς προϋποθέσεις του, ἀλλὰ καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἐπρόκειτο προφανῶς γιὰ μιὰ χάρη ποιμαντικῶν ἀναγκῶν μεταγλώττιση τοῦ Εὐαγγελίου, ἀλλὰ γιὰ καθαρὴ ἰδεολογικὴ χρήση τῆς γλώσσας τοῦ ἁγιογραφικοῦ κειμένου.

Τὸ γλωσσικὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως τῆς Α.Γ. στὴ νεοελληνικὴ εἶχε τεθεῖ, ὅπως εἴδαμε, πολὺ ἐνωρίς,

ἤδη στὶς ἀρχὲς τοῦ 17ου αἰώνα ἀπὸ τὸν πατριάρχη Ἀλεξανδρείας Γεράσιμο Σπαρταλιώτη. Αὐτὸς πρῶτος διατύπωσε τὴν ἄποψη, ὅτι ἡ Γραφὴ εἶναι καθαυτὴν σὲ πολλὰ ἀσαφὴς καὶ καμμιὰ Μετάφραση δὲν μπορεῖ νὰ τὴν καταστήσει στὰ σημεῖα αὐτὰ εὐληπτότερη, παρὰ μόνο ἡ ἑρμηνεία, ποὺ γίνεται μὲ τὸ κήρυγμα. Ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ ὁμάδα, στὴν ὁποία ἀνῆκε καὶ ὁ Σπαρταλιώτης, ἡ διάδοση τῆς Γραφῆς στὸν Λαό, «γυμνῆς ἐξηγήσεων τῶν τῆς Ἐκκλησίας Ἁγίων Πατέρων» (ἡ φράση ἀνήκει στὴ Σύνοδο τοῦ Ἰασίου, 1641/2), δηλαδὴ ἁπλὴ μετάφραση-μεταγλώττιση χωρὶς πατερικὴ ἑρμηνεία, συνιστᾶ ἀθέτηση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν εἶχαν καθόλου ἄδικο, γιατί μόνο ἡ πατερικὴ παράδοση διασώζει ὄχι μόνο τὸ γράμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἱεροῦ κειμένου καὶ προσφέρει τὸ ἀπαραίτητο πλαίσιο, μέσα στὸ ὁποῖο ἡ Γραφή, ὡς βιβλίο ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, γίνεται κατανοητή. Ἀπὸ τὸν Σπαρταλιώτη θὰ τονισθεῖ γιὰ πρώτη φορὰ —καὶ θὰ ἐπαναληφθεῖ συχνὰ κατόπιν— ἡ σημασία τῆς γλώσσας τοῦ πρωτοτύπου τῆς Α.Γ. γιὰ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ μάλιστα τὴν ἑλληνόφωνη. Αὐτὸ θὰ ὑποστηρίξει μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση τὸν 19ο αἰ. ὁ Κ. Οἰκονόμος, θεωρώντας τὴν γλώσσα τῆς Γραφῆς μέσα στὸ ἴδιο τὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας. Ἔτσι, στὸν προβληματισμὸ γιὰ τὶς ἁγιογραφικὲς μεταφράσεις, ἡ γλώσσα τῆς Γραφῆς θὰ ξεπεράσει τὰ ὅρια τοῦ γλωσσικοῦ ζητήματος, παίρνοντας καθαρὰ θεολογικὸ χαρακτήρα. Ἀντίθετα οἱ ὑποστηρικτὲς τῆς μετάφρασης, ὡς ὀπαδοὶ τῆς λαϊκῆς-καθημερινῆς γλώσσας, εἶχαν σαφὴ συνείδηση τῆς διαφορᾶς μεταξὺ (ἀρχαίας) ἑλληνικῆς καὶ καθομιλουμένης στὴν ἐποχή τους. Ὅταν δὲ ἀπὸ τὸν 19ο αἰ. θὰ προστεθεῖ στὴν ἐναντίον τῆς μεταφράσεως πολεμικὴ καὶ ὁ ἐθνικός-πατριωτικὸς λόγος (K. Krumbacher), κατανοεῖται εὐκολώτερα, πῶς τὸ

πράγμα ἔφτασε στὰ αἱματηρὰ γεγονότα τοῦ 1901.

Τὰ Εὐαγγελιακὰ εἶχαν σοβαρότατες ἐπιπτώσεις. Ὁ Ἀθηνῶν Προκόπιος παραιτήθηκε τὴ νύκτα ποὺ ἀκολούθησε τὸ συλλαλητήριο (8 πρὸς 9.11.1901). Μετὰ ἀπὸ δύο μέρες παραιτήθηκε καὶ ἡ Κυβέρνηση Γ. Θεοτόκη (10.11.1901). Ἡ ὅλη δὲ ὑπόθεση ὁδήγησε στὴ συνταγματικὴ κατοχύρωση τῆς ἀπαγόρευσης τῆς μετάφρασης τῆς Γραφῆς μὲ τὸ ἄρθρο 2 τοῦ Συντάγματος τοῦ 1911. Κάτι, ποὺ δὲν ἄλλαξε μέχρι τὸ τελευταῖο Ἑλληνικὸ Σύνταγμα τοῦ 1975, ποὺ ὁρίζει: «Τὸ κείμενον τῆς Ἁγίας Γραφῆς τηρεῖται ἀναλλοίωτον. Ἡ εἰς ἄλλον γλωσσικὸν τύπον ἐπίσημος μετάφρασις τούτου, ἄνευ ἐγκρίσεως τῆς Αὐτοκέφαλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ἀπαγορεύεται» (Ἄρθρ. 3,3).

* * *

Ἀπὸ τὴν παραπάνω ἱστορικὴ ἀναδρομὴ ἔγιναν, νομίζουμε, φανερὰ τὰ ἀκόλουθα:

α) Ποτὲ ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία δὲν καταδίκασε Μεταφράσεις τῆς Α.Γ., ποὺ ἔγιναν —ἰδιωτικὰ ἔστω—, ἀλλὰ γιὰ σκοποὺς ποιμαντικοὺς ἢ ἐπιστημονικούς. Στὴν πρώτη περίπτωση ἦταν γι' αὐτὴν ἀρκετὴ ἐγγύηση τὸ ὀρθόδοξο φρόνημα τῶν μεταφραστῶν καὶ ἡ ἐνεργὸς συμμετοχή τους στὸ ποιμαντικὸ ἔργο της (κληρικοί, λαϊκοὶ θεολόγοι κλπ.).

β) Παρὰ τὴν ἀρνητικὴ ἔναντι τῶν Μεταφράσεων στάση ἐκκλησιαστικῶν προσώπων μὲ συντηρητικὲς γλωσσικὲς τάσεις ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία, ὡς διοικητικὸ σῶμα, δὲν κατεδίκασε ποτὲ μία Μετάφραση μόνο γιὰ λόγους γλωσσικούς.

Οἱ γνωστὲς ἐπίσημες ἐκκλησιαστικὲς καταδίκες στὸν ἑλληνικὸ χῶρο ἔγιναν:

α) Ἐπειδὴ ἡ Μετάφραση ἦταν ἐμβόλιμη. Δὲν εἶχε προκύψει δηλαδὴ ἀπὸ ἐσωτερικὲς ποιμαντικὲς ἀνάγκες τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ ἔγινε ἀπὸ ξένες δυνάμεις καὶ χρησιμοποιήθηκε ἀπ' αὐτὲς γιὰ σκοποὺς προσηλυτιστικοὺς (Μεταφράσεις Καλλιπολίτη καὶ Βάμβα) ἢ συγχρόνως ἐμφανιζόταν σαφῶς ἀντορθόδοξη, ἀθετώντας τὸν ἁγιογραφικὸ κανόνα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας (Μετάφραση Βάμβα ὡς πρὸς τὴν Π.Δ.).

β) Ἐπειδὴ ἔγινε (ἀπὸ τὸν Μεταφραστὴ καὶ τὸν κύκλο του) ἰδεολογικὴ χρήση τῆς Μεταφράσεως καὶ ἐμπλοκή της στὸ γλωσσικὸ ζήτημα (Μετάφραση Πάλλη).

Θὰ κλείσουμε γι' αὐτὸ τὴν ἔκθεσή μας μὲ ἕνα παλαιότερο γιὰ τὸ ζήτημα συμπέρασμά μας (1977): «Ὅθεν τὸ αἴτημα πρὸς δημιουργίαν ἑνιαίας Μεταφράσεως τῆς Α.Γ. εἰς τὴν νεοελληνικὴ ὑπὸ αὐστηρὰς ἐπιστημονικὰς καὶ ὀρθοδόξους προϋποθέσεις καὶ ὑπὸ τὴν εὐλογίαν καὶ ἔγκρισιν τῆς Ἐκκλησίας ἐξακολουθεῖ καὶ σήμερον ἔτι νὰ ἰσχύῃ». Εἶναι τὸ αἴτημα, ποὺ κατοχυρώθηκε πολιτειακὰ (καὶ) μὲ τὸ Σύνταγμα τοῦ 1975, ὅπως εἴδαμε παραπάνω.

Σημείωση: Ἀποφύγαμε νὰ ὑπερφορτώσουμε τὸ ἄρθρο αὐτὸ μὲ ἐπιστημονικὸ ἀποδεικτικὸ ὑλικὸ γιατί ὅποιος θέλει περισσότερα γιὰ τὸ πρόβλημα στοιχεῖα μπορεῖ νὰ συμβουλευθεῖ τὴ μελέτη μας: Τὸ Ζήτημα τῆς Μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τὴν Νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰ. (ἐπὶ τῇ βάσει ἰδίᾳ τῶν Ἀρχείων τῆς B.F.B.C., C.M.G., L.M.S., τοῦ Κ. Τυπάλδου - Ἰακωβάτου καὶ τοῦ Θ. Φαρμακίδου), διδακτ. διατρ., Ἀθῆναι 1977.

5.

Κ Ο Ρ Α ·Ι· Κ Α Ι

ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΦΟΡΑΣ ΤΟΥ ΚΟΡΑΗ ΣΤΟ ΕΘΝΟΣ

Οἱ σημαντικότεροι σταθμοὶ τῆς ζωῆς τοῦ πολυσυζητημένου Διδασκάλου τοῦ Γένους, ἰατροῦ καὶ διαπρεποῦς φιλολόγου, εἶναι:

1748 Γέννηση στὴ Σμύρνη ἀπὸ πατέρα Χιώτη. Φοίτηση στὴν Εὐαγγελικὴ Σχολὴ τῆς Σμύρνης, ὅπου παίρνει μιὰ πολὺ καλὴ ἐγκύκλιο παιδεία. Συνδέεται μὲ τὸν πάστορα τοῦ ὀλλανδικοῦ Προξενείου τῆς Σμύρνης Βερνάρδο Κεῦνο (Keun) καὶ μὲ ἰησουΐτες μοναχούς, ποὺ τὸν βοηθοῦν νὰ ὁλοκληρώσει τὴν παιδεία του.

1771 Ἐγκαθίσταται στὸ Ἄμστερνταμ, γιὰ νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ ἐμπόριο. Ἀποτυγχάνει ὡς ἔμπορος, ἀλλὰ ἑλκύεται ἀπὸ τὴ φιλελεύθερη ἀτμόσφαιρα τῆς ὀλλανδικῆς μεγαλούπολης. Παρακολουθεῖ τὴν πλούσια πνευματικὴ κίνησή της. Μελετᾶ φιλοσοφία, μαθαίνει γλῶσσες καὶ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὸ φιλόσοφο François Hemsterhuis. Στὸ Ἄμστερνταμ θεμελιώνεται ὅλη ἡ μετέπειτα ἀνάπτυξη καὶ ἐξέλιξη τοῦ Κοραῆ.

1778 Ἐπιστρέφει στὴ Σμύρνη καὶ ἀσχολεῖται μὲ θρησκευτικὲς μελέτες μέσα σὲ μιὰ ἀτμόσφαιρα βαθιᾶς μελαγχολίας. Ἐμφανίζονται τὰ πρῶτα δημοσιεύματά του, κατηχητικοῦ περιεχομένου.

1782 Ἐγκαταλείπει ὁριστικὰ τὴν Ἀνατολὴ καὶ σπουδάζει τὴν ἰατρικὴ στὸ Μομπελιέ. Γίνεται Διδάκτωρ τῆς Ἰατρικῆς καὶ μέλος τῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἐπιστημῶν.

1788 Ἐγκαθίσταται μόνιμα στὸ Παρίσι. Ἀφιερώνεται «εἰς ὅ,τι τὴν πατρίδα ἔμελλε μᾶλλον νὰ ὠφελήσῃ», δηλ. τὴν κριτικὴ ἔκδοση καὶ μετάφραση ἀρχαίων ἑλλήνων συγ-

γραφέων (Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη). Τὸ ἔργο αὐτὸ τοποθετεῖ τὸν Κοραὴ στὴν πρώτη σειρὰ τῶν μεγάλων φιλολόγων καὶ γλωσσολόγων τῆς ἐποχῆς του. Δημοσιεύει ἀξιόλογες μεταφράσεις ξένων συγγραφέων καὶ δικές του αὐτοτελεῖς μελέτες, στοχεύοντας πάντα στὴν ἐπιτάχυνση τῆς ἀναγεννητικῆς καὶ ἀπελευθερωτικῆς προσπάθειας τοῦ Ἔθνους. Γράφει, ἀκόμη, πλῆθος ἐπιστολῶν, ποὺ ἀποτελοῦν ἀληθινὰ μνημεῖα λογοτεχνικοῦ κάλλους καὶ σημαντικὴ πηγὴ τοῦ δικοῦ του βίου, ἀλλὰ καὶ γιὰ ἕνα εὐρύτατο κύκλο σχέσεων καὶ γεγονότων, ἑλληνικῶν καὶ διεθνῶν. Μὲ τὰ πολιτικὰ κείμενά του, ἰδίως τοὺς διαλόγους του, ἐπηρεάζει τὴν ἐξέλιξη τῶν ἑλληνικῶν πραγμάτων καὶ γίνεται ὁ πνευματικὸς καὶ νομικὸς σύμβουλος τοῦ νεότευκτου ἑλληνικοῦ κράτους, τὶς στοχοθεσίες τοῦ ὁποίου κατευθύνει λόγω τοῦ ἀναγνωρισμένου κύρους του.

1833 Πεθαίνει στὸ Παρίσι, γεμάτος δόξα, ἀλλὰ καὶ φτώχεια.

Δὲν εἶναι εὔκολο ἐγχείρημα νὰ μιλήσει κανεὶς γιὰ τὸν Κοραή* καὶ τὴ θέση του στὴ νεώτερη ἱστορία μας στὰ στενὰ πλαίσια μιᾶς συνέντευξης. Γιατὶ δὲν πρόκειται γιὰ κάποια, σπουδαία μέν, ἀλλὰ συνηθισμένη προσωπικότητα, ἀπ' αὐτὲς ποὺ ἐπαναλαμβάνονται συχνὰ στὴν ἱστορία. Ὁ Ἀδ. Κοραὴς εἶναι μοναδική-ἡγεμονικὴ μορφή, ἀπ' αὐτὲς ποὺ σπάνια ἐμφανίζονται στοὺς αἰῶνες. Ἡ

* Τὸ κείμενο, ποὺ ἀκολουθεῖ, εἶναι μιὰ συνέντευξη στὴν Ἐφημερίδα «Χριστιανική» (24.3.1984) καὶ χρησιμεύει ἐδῶ ὡς εἰσαγωγικὴ πρόσβαση στὸ β' σκέλος τῆς κοραϊκῆς ἀναφορᾶς μας. Φωτίζονται, ἔτσι, μερικὲς ὄψεις τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Χίου σοφοῦ, ποὺ προϋποθέτονται στὴν παρακάτω Ἀνακοίνωσή μας.

πληθωρική του δράση, πού άναπτύχθηκε ούσιαστικά μέσα σ' ένα γραφείο —καί αύτό είναι θαυμαστό— σφραγίζει τίς τελευταίες δεκαετίες τής ζωής τοϋ Έθνους-Γένους πρίν άπό τή μεγάλη Επανάσταση τοϋ '21, ώστε νά μή μπορεί κανείς νά άναφερθεί στό Νεώτερο Ελληνισμό, παραβλέποντας τόν Κοραή καί τή συμβολή του στή διαμόρφωσή του. Ό Κοραής είναι ή πιστότερη έκφραση τής έποχής του καί ή ίδια ή Νεώτερη Ελλάδα προσωποποιημένη. Γιατί στό νεώτερο έλληνικό βίο ένσαρκώθηκαν οί άρχές καί τά ίδανικά τοϋ Κοραή καί τό έλληνικό κράτος —mutatis mutandis— άποτέλεσε τήν πραγμάτωση τών όραματισμών του.

Τό στοιχείο πού κυριαρχούσε ύπεροχικά στήν προσωπικότητα τοϋ Κοραή ήταν ή φιλελευθερία, τό φιλελεύθερο πνεύμα. Υπήρξε φύση άνυπότακτη καί άδούλωτη, αύτόχρημα έπαναστατική. Πιστεύω, πώς καί οί άστοχίες του σέ ζητήματα πίστεως, έχουν σχέση μέ αύτή τήν έπαναστατικότητα καί τό άνυπότακτό του, πού κατά κανόνα, όδηγεί σέ ύπερτροφική αύτοπεποίθηση καί «διαμαρτύρηση» (προτεσταντισμό). Η έσωτερική του όμως φιλελεύθερη διάθεση μετουσιωνόταν —είναι γεγονός— σέ πυρετό φιλοπατρίας. Πίστευε, ότι σέ μιά έλεύθερη πατρίδα διασφαλίζεται καί ή άτομική έλευθερία. Έζησε, έτσι, μιά ζωή γεμάτη έρωτα γιά τήν πατρίδα του καί τήν έλευθερία της. Ό πόθος τής άνεξαρτησίας της ύπήρξε τό «πρώτον κινοϋν» στή δόμηση τής προσωπικότητάς του καί στήν έκδίπλωση τής πληθωρικής του δράσης. Από τά παιδικά του χρόνια μέχρι τό θανατό του, πού ήλθε πολύ άργά —πέθανε 85 χρόνων— μία καί μόνη κατευθυντήρια γραμμή είχε στό πολύμοχθο έργο του, τήν κατάλυση τής τουρκικής τυραννίας καί τήν άνάσταση τοϋ Ελληνισμοϋ, μέ τήν ίδρυση έθνικοϋ κράτους. Γιατί, πρέπει νά τό ποϋμε: ό Κοραής, ώς όπαδός τοϋ διαφωτισμοϋ καί πατριάρχης του στό χώρο μας, είχε προσκολ-

ληθεῖ στὴ στενὴ κρατικὴ ἰδέα, μὴ ἔχοντας τὶς ἐσωτερικὲς προϋποθέσεις, ἢ καὶ μὴ θέλοντας μέχρις ἑνὸς σημείου, νὰ δεχθεῖ τὴν οἰκουμενικότητα τῆς ἑλληνορθόδοξης Ρωμηοσύνης, ταυτιζόμενος ἔτσι μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ πολιτικὴ στὸ διαμελισμὸ τῆς Ρωμηοσύνης καὶ στὸ θάψιμό της. Βέβαια εἶναι θαυμαστὴ ἡ ὁλοκληρωτικὴ ἀφιέρωσή του στὸ στόχο αὐτό, τόσο ποὺ νὰ θέσει σὲ δεύτερη μοίρα τὸ βασικὸ ἀντικείμενο τῆς σπουδῆς του, τὴν ἰατρική, καὶ τὴν καριέρα του, γιὰ νὰ ἐπιδοθεῖ στὴ σπουδὴ τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας, καὶ βέβαια, ὄχι ἁπλῶς γιὰ νὰ ἀναδειχθεῖ σὲ σοφὸ ἑλληνιστή, ἀλλὰ γιὰ νὰ μεταλαμπαδεύσει τὴν ἑλληνικὴ σοφία στὸ γένος του καὶ μέσω αὐτῆς νὰ τοῦ μεταδώσει, ὅπως πίστευε, τὸν ἔρωτα τῆς ἐλευθερίας. Αὐτὴ ἡ κίνηση τοῦ Κοραῆ ὀνομάζεται συμβολικὰ «ἀρχὴ τῆς ἀνάμνησης». Εἶναι ἡ προσπάθεια νὰ ἐπανασυνδεθοῦν οἱ Ἕλληνες μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ σοφία, ζητώντας ἔτσι θεμέλιο καὶ προσανατολισμοὺς στὸν ἀπελευθερωτικὸ ἀγώνα, ποὺ βέβαια μὲ τὴ δική του λογικὴ —τοῦ διανοούμενου ἀγωνιστῆ τοῦ γραφείου— τὸν περίμενε πολὺ ἀργότερα. Γιατὶ ἄλλη ἦταν ἡ συλλογιστικὴ τοῦ Κοραῆ καὶ τῶν διανοουμένων καὶ ἄλλη ἐκείνη τοῦ ὀλιγογράμματου ἢ ἀγράμματου Ἕλληνα-Ρωμηοῦ, ποὺ πολέμησε γιὰ τὴν ἐλευθερία.

Φυσικὰ αὐτὴ ἡ προσπάθεια δὲν ἔμεινε χωρὶς ἐπιπτώσεις. Εἶχε σημαντικὲς συνέπειες σὲ καίριους τομεῖς τῆς ἐθνικῆς μας ζωῆς. Καὶ πρωταρχικὰ στὴν περίπτωση τῆς ἐθνικῆς μας γλώσσας. Στὴν ἐποχὴ τοῦ Κοραῆ τὸ Γένος ἀκολουθοῦσε τὴ διαμορφωμένη στὸ «Βυζάντιο» πορεία του, καὶ μάλιστα στὴν Τουρκοκρατία, ποὺ παρὰ τὴ δουλεία δὲν ἔπαψε νὰ ζεῖ στὸ φῶς τῆς ἑλληνορθόδοξης παράδοσής του. Ἡ Ἐκκλησία μὲ τοὺς φωτισμένους κληρικούς της καὶ τοὺς πνευματικοὺς ἡγέτες, μὲ τοὺς ὁποίους θωράκιζε συνεχῶς τὸ ὑπόδουλο γένος, ἀκολουθοῦσε μιὰ διπλὴ γλωσσικὴ —μορφολογικὰ— πορεία.

'Από τή μιά, διασώζοντας τήν άρχαιοελληνική γλωσσική παράδοση, εἴτε μὲ τὴν ἀντιγραφή καὶ διάδοση τῶν ἀρχαίων συγγραφέων, εἴτε μὲ τὴν ἴδια τὴ λειτουργική της πράξη. Καὶ εἶναι γεγονός, ὅτι ὅσο ὑπάρχει ὀρθόδοξη λειτουργική πράξη, θὰ σώζεται καὶ ἡ ἀρχαία μας γλώσσα, γιὰ νὰ ἐπαληθεύει τὸ γεγονός, ὅτι μέσα στὴν 'Εκκλησία-'Ορθοδοξία σώζεται ὁ 'Ελληνισμὸς — καὶ ὄχι μόνο ἐδῶ στὴν 'Ελλάδα... 'Από τὴν ἄλλη, τὸ κήρυγμα τῆς 'Εκκλησίας καὶ ἡ καθημερινὴ κατήχησή της στὰ μοναστήρια καὶ τὶς ἐνορίες, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ καθημερινὴ ζωὴ καλλιεργοῦσαν τὴ λαϊκὴ γλωσσικὴ παράδοση, ποὺ χωρὶς καμιὰ σύγκρουση μὲ τὴν ἀρχαία γλώσσα πλουτιζόταν συνεχῶς ἀπὸ ἐκείνη, κρατώντας μορφολογικὰ τὴ θέση τῆς θυγατέρας ἀπέναντι στὴ μητέρα, μὲ συνδετικὸ κρίκο τὴ γλωσσικὴ μορφὴ τῆς 'Αγίας Γραφῆς, τὴν Κοινή. 'Ο Κοραής, ποὺ εἶχε ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὴν καθαρὴ λαϊκὴ παράδοση, ἔφθανε σὲ σημεῖο νὰ ἀποκαλεῖ τὸν 'Ερωτόκριτο «"Ομηρον τῆς χυδαϊκῆς φιλολογίας», μολονότι τὸν χρησιμοποιοῦσε σὰν γλωσσικὸ ὑλικό, χωρὶς δηλαδὴ νὰ τὸν ἀπορρίπτει. "Ετσι, ὅπως θὰ λεχθεῖ πολὺ σωστά, δὲν μποροῦσε νὰ φαντασθεῖ, ὅτι τὰ κλέφτικα τραγούδια «ἠδύναντο νὰ παιδαγωγήσουν καὶ φρονηματίσουν τοὺς "Ελληνας Ραγιᾶδες περισσότερον ἀπὸ τοὺς αἰσωπείους μύθους του» (Ν. Τωμαδάκης). 'Η ἀγωνία τοῦ Κοραῆ νὰ «καθαρίσει» τὴ γλώσσα «τῶν χυδαίων» —δηλαδὴ τοῦ Λαοῦ— συνέτεινε στὴν ὄξυνση τοῦ γλωσσικοῦ προβλήματος, ποὺ ἀποτελεῖ μέχρι σήμερα σκόλοπα στὴν ἐθνική μας σάρκα. 'Η ὄξυνση θὰ κορυφωθεῖ μὲ τὴν ἀντίρροπη — ἀλλὰ ἀνάλογη— προσπάθεια τοῦ Ψυχάρη νὰ φτιάξει τὴ γλώσσα καὶ αὐτὸς μέσα στὸ γραφεῖο του! Χάθηκε, ἔτσι, ἡ ἑνότητα καὶ ἁρμονία, ποὺ ἡ 'Εκκλησία εἶχε πραγματοποιήσει μὲ τοὺς μεγάλους κήρυκές της, μὲ πρώτους τὸν ἅγιο Κοσμᾶ καὶ τὸν ἅγιο Νικόδημο, οἱ ὁποῖοι ἁπλούστευαν τὴ μορφή, διατηρώντας ὅμως ἀλώβητο ὅλο τὸν

παραδοσιακὸ γλωσσικὸ πλοῦτο, χωρὶς δηλαδὴ νὰ θεωροῦν τὴ Νεοελληνικὴ ὡς ἄλλη γλώσσα καὶ νὰ ἀναιροῦν τὴ γλωσσικὴ (καὶ ἐθνικὴ) συνέχειά μας.

Ἂς ἐπιστρέψουμε ὅμως στὸ διαφωτισμὸ τοῦ Κοραῆ καὶ στὴ Δύση, στὴν ὁποία πέρασε τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς του. Μέχρι ποῦ ἔφτανε ὁ διαθρυλλούμενος φιλοδυτικισμός του;

Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ συνδέεται μὲ τὴ δεύτερη προσδιοριστικὴ ἀρχὴ στὴ συνείδηση τοῦ Κοραῆ, τὴ «μετακένωση». Πρόκειται γιὰ τὴν ἀνάγκη εὐθυγράμμισης τῆς ἑλληνικῆς παιδείας μὲ ἐκείνη τῆς «φωτισμένης» Εὐρώπης. Μαγεμένος κυριολεκτικὰ ὁ Κοραὴς ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ πρόοδο στὴν Εὐρώπη τῆς ἐποχῆς του, ἔβλεπε τὴ μεταφορὰ τῶν ἐπιστημῶν ἀπὸ «τὰ κοφίνια τῶν ἀλλογενῶν εἰς τὰ κοφίνια τῶν Ἑλλήνων» (αὐτὴ ἦταν ἡ «μετακένωση») ἀπόλυτα ἀναγκαία. Κατὰ τὴ γνώμη του ὅμως δὲν ἦταν αὐτὸ ξενομανία. Γιατὶ πίστευε, ὅτι τὰ φῶτα τῆς Εὐρώπης ἦταν ἑλληνικά, καὶ συνεπῶς ἡ κίνηση αὐτὴ δὲν θὰ ἦταν τίποτε ἄλλο παρὰ ἐπαναπατρισμὸς τῆς προγονικῆς παιδείας στὴν κοιτίδα της. Ὁ «ἐξευρωπαϊσμός», ἔτσι, τῶν Ἑλλήνων ἰσοδυναμοῦσε στὴ σκέψη του μὲ ἐπιστροφή τους στὴν οὐσία τοῦ πολιτισμοῦ τους, ποὺ εἶχε φθαρεῖ ὅμως μὲ τὴν παρεμβολὴ τοῦ «βυζαντινισμοῦ» καὶ τοῦ «τουρκισμοῦ». Αὐτὸ ὅμως ἦταν καὶ τὸ ἀδύνατο σημεῖο τῆς ἰδεολογίας του. Γιατὶ ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὸν ἀντιβυζαντινισμό, ποὺ ἔντεχνα καὶ συστηματικὰ καλλιεργήθηκε στὴ φράγκικη Δύση ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Καρλομάγνου μὲ σκοπὸ τὴν ὑποτίμηση καὶ περιφρόνηση «τῆς αἱρετικῆς ὀρθόδοξης ἀνατολῆς» —στάση ποὺ κατέληγε στὸν ἀνθελληνισμὸ— περιφρονοῦσε καὶ αὐτὸς τὸ Βυζάντιο καί, βλέποντάς το γιβωνικά, τὸ θεωροῦσε ὡς μεσαίωνα καὶ παρακμή. Ἀλλὰ τὸ Βυζάντιο βρίσκει τὴν τελειότερη ἔκφρασή του στὴν πατερική-ἡσυχαστικὴ παράδοση, μέσα στὴν ὁποία ὁ Ἑλληνισμὸς

δὲν θὰ γνωρίσει ποτὲ μεσαίωνα, ἀλλὰ θὰ ἀκολουθήσει τὴ μεγαλειώδη πορεία του, διασώζοντας τὰ ἀληθινὰ πνευματικὰ στοιχεῖα του μέσα στὴν κιβωτὸ τῆς 'Ορθοδοξίας. Αὐτὸ δὲν θέλησε νὰ καταλάβει ὁ ὀξυνούστατος στὰ ἄλλα Κοραής, ὡς πιστὸ τέκνο τῆς Εὐρώπης. 'Εδῶ πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι, ὑποστηρίζοντας μὲ τόση συνέπεια καὶ πεῖσμα ὁ Κοραὴς τὴ συγγένειά μας μὲ τὴ Δύση καὶ τὴν ἀνάγκη ἐξάρτησής μας ἀπ' αὐτήν, ἐξυπηρετοῦσε καὶ μιὰ συγκεκριμένη πολιτικὴ σκοπιμότητα, τὸν προσανατολισμὸ τῶν συμπατριωτῶν του στὶς δυτικὲς δυνάμεις, καὶ μάλιστα τὴ Γαλλία, φθάνοντας σὲ σημεῖο νὰ μιλεῖ γιὰ ἕνα ἔθνος «Γραικογάλλων»! Βέβαια, κάτω ἀπὸ αὐτὰ κρύβεται ὁ ἀντιρωσισμός του. 'Απέναντι στὴν «ὁμόδοξη Ρωσία» ἔτρεφε πολιτικὰ βαθιὰ ἀποστροφή, ἀλλὰ καὶ ὑποτίμηση. ('Εκκλησιαστικὰ ὅμως ἀπαιτοῦσε προσαρμογὴ τῆς 'Ελλάδας πρὸς τὴ Ρωσία. 'Αλλ' αὐτὸ ἦταν τὸ τέχνασμά του: ἡ μίμηση τῆς Ρωσίας ὁδηγοῦσε στὸν ἐκδυτικισμό μας!) Γιὰ τὸ Νέο 'Ελληνισμὸ ὅμως ἡ ἄνευ ὅρων ἀποδοχὴ αὐτούσιου τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, χωρὶς τὴν ἀναγκαία κριτικὴ τοποθέτηση ἀπέναντί του, χωρὶς δηλαδὴ νὰ λαμβάνεται ὑπόψη ἡ ἀπογύμνωσή του ἀπὸ τὸ ζωοποιὸ στοιχεῖο τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης, σήμαινε ἀλλοτρίωση τοῦ 'Ελληνισμοῦ καὶ ἀπώλεια τῆς ταυτότητάς του. Γι' αὐτὸ χωρὶς νὰ ἀρνεῖται κανεὶς τὴ φιλοπατρία τοῦ Κοραῆ καὶ σὲ μεγάλο βαθμὸ τὴν καλὴ θέλησή του, ἀναγκάζεται νὰ δικαιώσει ἐκείνους, ποὺ εἶδαν καὶ βλέπουν μὲ μεγάλη ἐπιφύλαξη καὶ ἀνησυχία τὴν κίνηση τῆς μετακένωσης. Πόσο μᾶλλον, ἂν ἀναλογισθοῦμε, ὅτι ἡ μετακένωση, φεύγοντας κατόπιν ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τοῦ Κοραῆ, κατάντησε ἀσυγκράτητη ξενομανία, γιὰ νὰ μεταβάλει τελικὰ τὴ χώρα μας σὲ πειθήνιο δορυφόρο τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ (καὶ μὴν ξεχνᾶμε, πὼς στὴ Δύση, γιὰ τὴν ὁποία μιλοῦμε ἐδῶ, ἀνήκει καὶ ἡ Ρωσία).

Εἶναι, βέβαια, ἀναντίρρητο, ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ

ξεχάσουμε ἢ νὰ ὑποτιμήσουμε τὴ σημασία του γιὰ τὸν Ἀγώνα τοῦ '21. Πρέπει ὅμως νὰ δοῦμε τὰ πράγματα στὴ σωστὴ —ἱστορικὰ καὶ πραγματιστικὰ δικαιωμένη— προοπτική τους. Τὴ σημασία του γιὰ τὸν Ἀγώνα τοῦ Ἔθνους τὴν διακήρυξε ἤδη ἡ Συνέλευση τῆς Τροιζήνας, στὶς 9 Ἀπριλίου 1827, ἀναγνωρίζοντας τὸν Κοραή, ὡς Διδάσκαλο τοῦ Ἔθνους, ἕνα εἶδος «pater patriae» (πατέρα τῆς πατρίδος). Ὀνομάζεται ἐκεῖ «τῆς ἐλευθερίας ὑπέρμαχος» καὶ πραγματοποιεῖται, ἔτσι, ἡ διασύνδεσή του μὲ ὅλους τοὺς ἄλλους σπορεῖς τῆς ἰδέας τῆς ἐθνικῆς ἀνάστασης. Καὶ εἶναι γεγονός, ὅτι ὁ Κοραὴς ἀπὸ τὸ μακρινὸ Παρίσι ἔκαμε ὅπλο του τὴ γραφίδα καὶ πολεμίστρα τὸ γραφεῖο του, καὶ μάλιστα ἀρκετὰ χρόνια πρὶν ἀντηχήσουν οἱ πρῶτες ἀγωνιστικὲς τουφεκιὲς στὸ Μωριὰ καὶ στὴ Ρούμελη. Ὁ ἀγώνας του γιὰ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἔθνους κατευθυνόταν καὶ πρὸς τὰ μέσα καὶ πρὸς τὰ ἔξω. Φρόντισε νὰ πεισθοῦν πρῶτα οἱ Εὐρωπαῖοι γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν Ἑλλήνων καὶ τὴ δυνατότητά τους νὰ παίξουν πάλι κάποιο ρόλο στὴν ἱστορία. Νὰ διαλύσει τὶς προκαταλήψεις γιὰ τὸ νεώτερο Ἑλληνισμὸ καὶ νὰ ἐμφανίσει τοὺς νεώτερους Ἕλληνες ἀντάξιους τοῦ ἐνδόξου παρελθόντος τους. Θὰ ἀνασκευάζει συνεχῶς ὅλες τὶς ἐπιθέσεις, ποὺ θὰ ἐκτοξεύονται κατὰ καιροὺς ἐναντίον τῆς ἀγωνιζόμενης Ἑλλάδας, προσπαθώντας νὰ δημιουργήσει πιστοὺς φίλους γι' αὐτὴν σὲ κάθε κατεύθυνση. Παράλληλα, ἀπὸ τὸ 1788 μέχρι τὸ 1833 ἀφοσιωμένος στὰ κλασικὰ γράμματα καὶ στὴν ἔκδοση κειμένων, θέλει νὰ δώσει στὸ χέρι τοῦ ἔθνους ἕνα ὅπλο, γιὰ νὰ ἀγωνισθεῖ μ' αὐτὸ γιὰ τὴν ἐλευθερία του. Μὲ τὶς ἐκδόσεις αὐτές, προπάντων μὲ τὰ Προλεγόμενά τους καὶ τοὺς Διαλόγους του (ποὺ διαβάζονταν μὲ αὐξημένο ἐνδιαφέρον ἀπὸ τοὺς συμπατριῶτες του), κατηχεῖ ἐθνοκεντρικὰ καὶ νουθετεῖ πατρικά. Ἡ τάση μάλιστα αὐτὴ νὰ γίνει ἐθνικὸς καθο-

δηγητὴς καὶ «νομικὸς σύμβουλος» τοῦ νέου Ἑλληνικοῦ κράτους, εἶναι πασιφανής. Αὐτὰ ὅλα δὲν τὰ ἀρνεῖται κανείς. Γι' αὐτὸ εἶναι πάντα πολὺ δύσκολη μιὰ καθολικὴ κρίση τοῦ Κοραῆ. Τὸ ἐρώτημα ὅμως γιὰ μᾶς εἶναι, ἂν μπόρεσε νὰ συλλάβει, ἢ ἔστω νὰ δεχθεῖ, τὴ συνέχεια τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τὴν ἐπιβίωσή του μέσα στὴ «βυζαντινή» πατερικὴ Ὀρθοδοξία, καὶ ὄχι τὴν ἰδεολογικοποιημένη ὀρθοδοξία τοῦ γράμματος, τὴν ὁποία φυσικὰ δὲν τὴν ἀρνιόταν, ὅπως ἄλλωστε δὲν τὴν ἀπέρριπταν —οὔτε τὴν ἀπορρίπτουν— οἱ διανοούμενοι, ὅταν θέλουν νὰ ἀνήκουν στὶς «συντηρητικὲς δυνάμεις».

Ἀγωνίσθηκε ὁ Κοραής, τὸ δέχομαι, γιὰ τὴν ἐθνικὴ (φυλετική) ἰδέα καὶ γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ μικροῦ κράτους, ποὺ προέβλεπαν οἱ Δυτικὲς Δυνάμεις (καὶ ἡ Ρωσία), ταυτιζόμενος ἔτσι μαζί τους. Πόσοι ὅμως εἶναι ἐκεῖνοι (ἱστορικοί, προπάντων) ποὺ μέχρι σήμερα μιλοῦν γιὰ ἀποτυχία τοῦ 1821, ἀφοῦ «τὸ ρωμαίικο» δὲν ἀναστήθηκε, ἀλλὰ θάφτηκε, μέσα σὲ μιὰ μακρὰ διαδικασία φυσικά, ποὺ θὰ κρατήσει μέχρι τὸ 1922, καὶ τὴ Μικρασιατική μας τραγωδία; Ἐξάλλου, μήπως τὸ μαουερικὸ αὐτοκέφαλο τοῦ 1833 δὲν ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ καρπὸς τοῦ ἀντιβυζαντινισμοῦ τοῦ Κοραῆ καὶ τοῦ ἀντιρωμαίικου (δὲν λέγω «ἀντιρωμαϊκοῦ») φρονήματός του; Γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε ἄρα στὸ σημεῖο αὐτὸ σωστὰ τὴν ἐθνικὴ προσφορὰ τοῦ Κοραῆ, πρέπει νὰ δοῦμε καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῆς Ἐπανάστασης τοῦ '21, ποὺ εἶναι σ' ὅλους γνωστά. Ἀσφυκτικὸ στρίμωγμα τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὰ μικρὰ κρατικὰ σύνορα, ὑποχώρηση καὶ συρρίκνωση τοῦ οἰκουμενικοῦ ὁράματος τῆς ἑλληνορθόδοξης Ρωμηοσύνης, ἀποδυνάμωση τοῦ Ρωμαίικου Κέντρου, τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (τῆς Νέας Ρώμης, ἀπ' ὅπου καὶ τὰ ρωμηοσύνη-ρωμαίικος-ρωμηός), ἐξάρτηση ἀπὸ τὶς Μεγάλες Δυνάμεις κάθε ἐποχῆς κ.λ.π. Δὲν παραγνωρίζει, λοι-

πόν, κανεὶς —καὶ οὔτε μπορεῖ νὰ παραγνωρίσει— τὴν ἐθνικὴ προσφορὰ τοῦ Κοραῆ. Ὑπενθυμίζω ὅμως τὴν πατερικὴ ἀρχή: «Τὸ καλὸν ἐστὶ καλόν, ὅταν καλῶς γίνηται»...

6.

Κ Ο Ρ Α Ϊ Κ Α ΙΙ

Ο ΑΔ. ΚΟΡΑΗΣ ΚΑΙ Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ

Τὸ ἔτος 1983 συμπληρώθηκαν 150 χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Χίου σοφοῦ 'Αδαμαντίου Κοραῆ (1748-1833). 'Η Χίος δὲν παρέλειψε νὰ τιμήσει τὴν ἐπέτειο αὐτὴ μὲ Διεθνὲς 'Επιστημονικὸ Συμπόσιο, τὸ ὁποῖο συνεκλήθη στὸ «'Ομήρειον Πνευματικὸν Κέντρον» ἀπὸ 11-15 Μαΐου 1983. Εἶχα τὴν τιμὴ νὰ εἶμαι ἕνας ἐκ τῶν προσκληθέντων νὰ κάμουν ἐπιστημονικὴ ἀνακοίνωση στὸ Συμπόσιο αὐτό. 'Ομολογῶ δὲ τὸ δισταγμό μου νὰ μετάσχω σὲ ἕναν τόσο ἐπιβλητικὸ πανηγυρισμὸ τῆς μνήμης τοῦ 'Αδαμ. Κοραῆ μὲ ἕνα θέμα, ποὺ ἐπέβαλλε αὐστηρὴ κριτικὴ καὶ σὲ πολλὰ σημεῖα αὐτόχρημα ἐλεγκτικὴ προσέγγισή του. 'Η ἀναγνώριση ὅμως τῆς συμβολῆς τοῦ Κοραῆ στὴν πολιτικὴ ἀναγέννηση τῆς 'Ελλάδος καὶ ἡ ἀναμφισβήτητη εὐδοκίμησή του ὡς φιλολόγου, κριτικοῦ, γλωσσολόγου, ἰατροῦ, φιλοσόφου καὶ πολιτικοῦ, δὲν ὑπερκαλύπτει τὴν ἀνάγκη νὰ ὑπογραμμισθοῦν καὶ οἱ ἀρνητικὰ κρινόμενες πλευρὲς τῆς προσφορᾶς του, μέσα στὸ πνεῦμα τῆς πλουραλιστικῆς καὶ «ἀντιστικτικῆς» πολυφωνίας, ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ἐποχή μας. 'Η ἐπιδίωξή μας δὲν εἶναι, ἄλλωστε, ἡ δικαίωση ἢ ἡ καταδίκη τοῦ Κοραῆ, ἀλλ' ὁ θεολογικὸς κριτικὸς ἔλεγχος τῆς θρησκευτικῆς συνειδήσεώς του, ἡ ἀνίχνευση τῆς ὀρθοδοξίας του, τὴν ὁποία ὁ «Σεβάσμιος Γέρων» συχνὰ-πυκνὰ προέβαλλε σ' ὅσους ἀμφισβητοῦσαν τὴν πίστη του.

Θὰ συνιστοῦσε ὅμως στάση ριζικὰ ἀντιεπιστημονικὴ καὶ ἐνέργεια καθαρὰ «πολιτικὴ» ἡ ὁποιαδήποτε τάση μονοδρομικῆς θεωρήσεως καὶ ἐξιδανικεύσεως (θὰ λέγαμε καλύτερα: εἰδωλοποιήσεως) μεγάλων μορφῶν τῆς ἱστορίας καὶ θὰ ὁδηγοῦσε στὴν ἐξωπραγματικὴ ἀπομόνωσή τους. Καὶ τοὺς θεωρουμένους

Μεγάλους συνοδεύουν ὄχι μόνο ἐξάρσεις, ἀλλὰ καὶ ἀμφισβητήσεις, ὁ δὲ ἱστορικὸς δὲν ἔχει δικαίωμα νὰ εἶναι ὀπαδός, οὔτε ἀντίπαλος, ἀλλὰ μόνο ἑρμηνευτής, μὲ βάση τὶς ἐπιστημονικὲς ἀρχές του. Γιὰ λόγους δὲ ἐπιστημονικῆς εἰλικρινείας καὶ μόνο δηλώνουμε, ὅτι ἡ μελέτη αὐτὴ δὲν θὰ ἐγράφετο, ἂν —ἀπὸ ἄλλες ἀφορμὲς— δὲν εἶχε προηγηθεῖ, πέρα ἀπὸ τὴν μελέτη τῆς πλουσιότατης κοραϊκῆς βιβλιογραφίας, σπουδὴ τρεῖς φορὲς ὅλου τοῦ κοραϊκοῦ ἔργου καὶ συστηματικὴ ἀποδελτίωσή του, ποὺ κράτησε μιὰ διετία. Ἄλλωστε δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ τολμήσει κανεὶς τὴν ἔρευνα τοῦ ΙΗ΄ καὶ τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα χωρὶς νὰ ἔχει προηγηθεῖ μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Κοραῆ, ὁ ὁποῖος βρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο ὅλων τῶν ἐνδοελλαδικῶν ἐξελίξεων. Ὡς μία προσπάθεια θεολογικῆς κριτικῆς θεωρήσεως τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Κοραῆ γράφθηκε καὶ δημοσιεύεται ἐδῶ, γιὰ πρώτη φορὰ στὴν κανονική της μορφή, ἡ ἀνακοίνωσή μας*.

Ἡ πραξικοπηματικὴ ἀνακήρυξη τῆς αὐτοκεφαλίας τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας (1833) ἀποδείχθηκε γεγονὸς σημαντικότατο, μὲ ἀπρόσμενες συνέπειες ὄχι μόνο στὸν ἐκκλησιαστικό μας χῶρο, ἀλλὰ σὲ ὅλο τὸ φάσμα τῆς ἐθνικῆς μας ζωῆς, μὲ ἄμεσο ἀντίκτυπο στὸ ἴδιο τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ τὴ θέση του στὸν Ὀρθόδοξο κόσμο[1]. Προπαγανδιστὴς τῆς αὐτοκεφαλίας, καὶ μέχρις

* Σὲ πρώτη, ἐκλαϊκευμένη, μορφὴ δημοσιεύθηκε στὴν ἐφημερίδα «Ὀρθόδοξος Τύπος», σὲ συνέχειες στὰ φύλλα τῆς 14.10, 21.10, 28.10 καὶ 4.11.1983.

1. Βλ. Ἀρχιμ. Στεφάνου Δ. Σαχπελίδου, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ὁ Κων. Οἰκονόμος* (ἀνάτ. ἀπὸ τὸ περιοδ. «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»), Θεσσαλονίκη 1972. (Μητροπολίτου Κίτρους) Βαρνάβα Δ. Τζωρτζάτου, *Οἱ βασικοὶ θεσμοὶ Διοικήσεως τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος μετὰ ἱστορικῆς ἀνασκοπήσεως*, Ἐν Ἀθήναις 1977, σ. 18 ἑ.ἑ. Charles Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*, Cambridge 1969. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Ἑλλα-*

ἑνὸς σημείου δημιουργός της, ὑπῆρξε ὁ κύκλος τῶν Διαφωτιστῶν, εὐαίσθητων στὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, ποτισμένων ὅμως μὲ τὸ δυτικὸ πνεῦμα —ἀντίποδα τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης— καὶ φανατικὰ προσκολλημένων στὴν ἀρχὴ τῶν ἐθνοτήτων καὶ στὶς δυτικογενεῖς προκαταλήψεις γιὰ τὸ Βυζάντιο - Ρωμανία[2]. Πρωτοπόρος δέ, καὶ στὸ σημεῖο αὐτό, ὑπῆρξε ὁ πρύτανης τοῦ Ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ Ἀδαμάντιος Κοραῆς (1748-1833)[3], φω-

δικοῦ Αὐτοκεφάλου Παραλειπόμενα, Ἀθήνα 1983. Στὶς μελέτες αὐτὲς βρίσκει κανεὶς καὶ τὴν παλαιότερη βιβλιογραφία.

2. Γενικὰ γιὰ τὴν κίνηση τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ βλ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός*, Ἀθήνα 1977. Σχετικὰ μὲ τὶς προεκτάσεις τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸ χῶρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς βλ. διεξοδικὴ ἀνάλυση τοῦ Ν. Γρ. Ζαχαροπούλου, *Γρηγόριος Ε΄, Σαφὴς ἔκφρασις τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς ἐπὶ Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 1974, σ.50 ἑ.ἑ. Εὐρύτερα γιὰ τὸ πρόβλημα Ρωμηοσύνη - Δύση βλ. στοῦ π. Ἰωάννου Σ. Ρωμανίδου, *Ρωμηοσύνη - Ρωμανία - Ρούμελη*, Θεσσαλονίκη ²1981.

3. «Τοῦ ἕως τὴν ὥραν ταύτην ἀπελευθερωθέντος μέρους τῆς Ἑλλάδος ὁ κλῆρος — σημειώνει ὁ Κοραὴς ἤδη τὸ 1821 — δὲν χρεωστεῖ πλέον νὰ γνωρίζῃ ἐκκλησιαστικὸν ἀρχηγόν του τὸν Πατριάρχην τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἐνόσῳ ἡ Κωνσταντινούπολις μένει μολυσμένη ἀπὸ τὴν καθέδραν τοῦ ἀνόμου τυράννου· ἀλλὰ πρέπει νὰ κυβερνᾶται ἀπὸ σύνοδον ἱερέων, ἐκλεγμένων ἐλευθέρως ἀπὸ ἱερεῖς καὶ κοσμικούς, καθὼς ἔπρασσεν ἡ ἀρχαία καὶ πράσσει ἐκ μέρους σήμερον ἀκόμη τῶν ὁμοθρήσκων Ρώσων ἡ Ἐκκλησία. Ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων Γραικῶν κλῆρος εἶναι ἀπρεπέστατον νὰ ὑπακούῃ εἰς προσταγὰς Πατριάρχου ἐκλεγμένου ἀπὸ τύραννον καὶ ἀναγκασμένου νὰ προσκυνῇ τύραννον». Ἀδ. Κοραῆ, *Προλεγόμενα εἰς τὰ Πολιτικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους*, Ἐν Παρισίοις 1821 (= Ἑλληνικῆς Βιβλιοθήκης τόμος Τρισκαιδέκατος), σ. ρκ΄. Στὸ θέμα ἐπανέρχεται τὸ 1831. Βλ. Τοῦ ἰδίου, *Συνέκδημος Ἱερατικός, περιέχων τὰς δύο Πρὸς Τιμόθεον καὶ τὴν Πρὸς Τίτον Ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου...*, Ἐν Παρισίοις 1831, σ. κζ΄. Πρβλ. Ἀποστ. Β. Δασκαλάκη, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῆς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθῆναι ²1979, σ. 425 ἑ.ἑ. Ὀρθὰ παρατηρεῖ ὁ Χρ. Γιανναρᾶς (*Ὀρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Ἀθήνα 1972, σ. 72, σημ.): «Ὁ Κοραῆς ἑρμηνεύει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἑνότητα σὰν πολιτικὴ δέσμευση καὶ συνδέ-

τιστής μὲν τοῦ Γένους καὶ εὐεργέτης του, ἀλλὰ καὶ εἰσηγητὴς ἀλλοιωτικῶν τῆς οὐσίας του καινοτομιῶν στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο καὶ τὴν πνευματικὴ παράδοσή του.

Ἡ νεωτεριστικὴ μανία τῶν εὐρωπαϊζόντων νεοελλήνων διανοουμένων δὲν περιορίσθηκε στὴν ἀνακήρυξη τοῦ αὐτοκεφάλου, ἀλλὰ προχώρησε καὶ σ' ἄλλους τομεῖς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς: διάλυση τῶν μοναστηριῶν —στηριγμάτων τοῦ Γένους κατὰ τὴν Τουρκοκρατία καὶ κύριων φορέων τῆς ἑλληνορθόδοξης παράδοσης—, ἐπίθεση κατὰ τοῦ μοναχισμοῦ, ἐκδυτικισμὸ τῆς πνευματικῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας, ποὺ χωρίζεται ἀπὸ τὸ φυσικό της χῶρο (τὸ μοναστήρι), ὡς καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης (ζωγραφικῆς, μουσικῆς, ἀρχιτεκτονικῆς), δυτικοποίηση τῆς λαϊκῆς θρησκευτικότητας (καλλιέργεια εὐσεβιστικοῦ πνεύματος καὶ θεώρηση τῆς θρησκείας ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς κοινωνικῆς προσφορᾶς, τῆς δράσεως καὶ τῆς ὠφελιμιστικῆς ἀποτελεσματικότητας), μὲ παράλληλη ἐγκατάλειψη τοῦ ἀσκητικοῦ χαρακτήρα τῆς πατερικῆς πνευματικότητας ὡς ἐμπειρίας θεώσεως[4]. Ὁ ἐκκλησιαστικὸς χαρακτήρας τῆς ἐθνικῆς ζωῆς, ποὺ διαφυλάχθηκε στὰ χρόνια τῆς δουλείας, ὑποχωρεῖ ἐντυπωσιακὰ μετὰ τὸ 1833, γιατὶ τώρα τὰ πάντα ἐξελίσσονται μέσα στὴ χοάνη τοῦ δυτικοῦ-ρασιοναλιστικοῦ-ἐκκοσμικευμένου κράτους. Ἡ Ἐκκλησία (ὄχι ὡς ἱεραρχία, ἀλλ' ὡς ἐν Χριστῷ κοινωνία) ἀπὸ περιέχον, ποὺ ἦταν μέχρι τὴν Ἐπανάσταση, γίνεται περιεχόμενο. Ἡ δὲ παιδεία τοῦ Ἔθνους, ρυθμίζεται στὰ πλαίσια τῆς κρατικῆς ἰδεολογίας, μὲ

ει αὐθαίρετα, βιάζοντας τὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια, τὸ συνοδικὸ σύστημα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας μὲ τὴν διοίκηση τῶν συγχρόνων του προτεσταντικῶν ἐκκλησιῶν 'ὑπὸ συνεδρίων διαρκῶν'».

4. Βλ. στοῦ Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963, σ. 290 ἑ.ἑ.

συνέπεια τὴ μεταβολὴ τῆς 'Ορθοδοξίας ἀπὸ πανενωτικὸ ἐθνικὸ φορέα σὲ θρησκευτικό, ἐνίοτε δὲ καὶ ταξικό, καὶ τὴν ἀποσύνδεσή της ἀπὸ τὸ σύνολο τῆς ζωῆς στὰ πλαίσια τῆς νέας ἀστικῆς κοινωνίας.

Πίσω ἀπὸ τὶς οὐσιαστικότερες θεσμικὲς καὶ δομικὲς μεταβολὲς στὴ ζωὴ τοῦ Νεώτερου 'Ελληνισμοῦ καὶ στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο διακρίνει κανεὶς τὴ σκιὰ τοῦ Κοραῆ, ποὺ ἄλλοτε ἄμεσα —μὲ συγκεκριμένες ἐνέργειες, καρπὸ τῆς ἐκπεφρασμένης θελήσεώς του νὰ διαμορφώσει τὸ νέο κράτος σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχές του[5] — καὶ ἄλλοτε ἔμμεσα, μεταδίδοντας τὸ φιλοδυτικισμό του καὶ τὴν ἀρχαιολατρεία του (μετακένωση καὶ ἀνάμνηση), ἐπηρεάζει καὶ τὶς ἐνδοεκκλησιαστικὲς ἐξελίξεις[6], ὥστε δικαιολογημένα νὰ

5. Βλ. 'Αποστ. Δασκαλάκη, *μν. ἔργ.*, σ. 195 ἑ.ἑ. Πρβλ. σ. 30 ἑ. 'Ακόμη, Philip Sherrard, *'Η 'Ιδέα τοῦ 'Ελληνικοῦ 'Εθνους*, στὸ συλλογικὸ τόμο «Δοκίμια γιὰ τὸν Νέο 'Ελληνισμό», 'Αθήνα 1971, σ. 58 ἑ.ἑ. 'Αλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Κοραὴς ἔγραφε τὸ 1793: «'Η ὑγεία μου εἶναι εἰς ἀθλίαν κατάστασιν καὶ φοβοῦμαι, μήπως δώσω τὰ κῶλα, πρὶν δείξω εἰς τοὺς Γραικούς, ποῖοι εἶναι καὶ τί δύνανται νὰ κατορθώσωσιν, ἂν θέλωσιν νὰ ἐξυπνήσωσιν ἀπὸ τὸν βαθὺν ὕπνον, εἰς τὸν ὁποῖον εὑρίσκονται». Βλ. Γράμμα πρὸς Δ. Λῶτο ('Α. Κοραῆ, *'Αλληλογραφία*, ἔκδ. Ο.Μ.Ε.Δ., τ. Α, σ. 301).

6. Κατὰ τὸν Βασ. Στεφανίδη (*'Αδαμάντιος Κοραῆς*, στὸ «Πανελλήνιο Λεύκωμα», τ. Ε', 1930, σ. 49), «ὁ μεγαλοφυὴς οὗτος ἀνὴρ ἔσχεν ἐπίδρασιν ἐφ' ὁλοκλήρου τοῦ πνευματικοῦ βίου τῆς νεωτέρας 'Ελλάδος». 'Από ἐκκλησιαστικῆς πλευρᾶς ἀρκεῖ νὰ ποῦμε, ὅτι ἡ «'Εκθεση» τῆς ἐπταμελοῦς 'Επιτροπῆς, ποὺ συγκρότησε ἡ βαυαρικὴ ἀντιβασιλεία ὑπὸ τὴν προεδρία τοῦ Σπ. Τρικούπη στὶς 15.3.1833, πάνω στὴν ὁποία στηρίχθηκε τὸ Β.Δ. τοῦ 1833 τῆς αὐθαίρετης ἀνακήρυξης τῆς 'Ελλαδικῆς αὐτοκεφαλίας, δείχνει καθαρὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Κοραῆ σὲ πολλὰ σημεῖα (π.χ. στάση κατὰ τοῦ Πατριαρχείου, ἔναντι μοναχισμοῦ καὶ μοναστηρίων, πολιτειοκρατικὲς ἀντιλήψεις, κ.λπ.) Τοῦτο βέβαια ἐξηγεῖται, ἂν ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι στὴν 'Επιτροπὴ μετέσχε καὶ ὁ πιστὸς μαθητὴς τοῦ Κοραῆ, Θ. Φαρμακίδης. Τὴν 'Εκθεση βλ. στοῦ 'Αρχιμ. Θεοκλήτου Α. Στράγκα, *'Εκκλησίας 'Ελλάδος 'Ιστορία ἐκ πηγῶν ἀψευ-*

χαρακτηρίζεται ἀπερίφραστα ὡς «ἀναμορφωτὴς τῆς θρησκείας»[7] καὶ «ἐκκλησιαστικὸς ἀναμορφωτής»[8].

Στὰ τελευταῖα ἑκατὸν πενήντα χρόνια ἔχει ἐπανειλημμένα ἀσκηθεῖ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας κριτικὴ στὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ, ἀπὸ ἐκπροσώπους της μὲ ἀναγνωρισμένο κύρος στὴν ἐποχή τους. Ἔτσι, μποροῦμε νὰ παρακολουθήσουμε διαδοχικὰ ὅλες τὶς διακυμάνσεις τῆς ἀκαδημαϊκῆς μας (ἰδιαίτερα) θεολογίας στὴν ἀποτίμηση τῆς πληθωρικῆς προσωπικότητας καὶ τῆς προσφορᾶς τοῦ Κοραῆ. Γι᾽ αὐτό, ἀποφεύγοντας τὸ ριψοκινδύνευμα μιᾶς στενῆς προσωπικῆς ἑρμηνείας, ἔκρινα σκόπιμο νὰ ἐπιχειρήσω πρῶτα μιὰ σύντομη διαγραμματικὴ παρουσίαση τῆς κριτικῆς θεώρησης τοῦ Κοραῆ ἀπὸ τὴ θεολογικὴ ἐπιστήμη τοῦ σύγχρονου Ἑλληνισμοῦ, ποὺ ἐκφράζει συνάμα ὑπεύθυνα καὶ τὴ στάση τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, ὡς πληρώματος, ἀπέναντί του, ἐπιτάσσοντας τὴν προσωπικὴ κρίση[9].

1. Ἀρνητικὲς κρίσεις γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ διατυπώθηκαν ἤδη ἀπὸ τοὺς συγχρόνους του. Ὁ Α. Πάριος,

δῶν, 1817-1967, τόμ. Α΄, Ἀθῆναι 1969, σ. 24-55. Γιὰ τὸ ἔργο τῆς Ἐπιτροπῆς βλ. Χρυσ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τ. Α΄, Ἀθῆναι 1920, σ. 70 ἑ.ἑ. Πρβλ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ ἐποχή του*, «Βασικὴ Βιβλιοθήκη», τ. Θ΄ (1953), σ. 210.

7. «Λόγος Ἐπιτάφιος, ὁ ὁποῖος ἐξεφωνήθη εἰς τὴν θανὴν τοῦ Δ. Α. Κοραῆ, εἰς τοὺς 1833 Ἀπριλίου 8 ἔ.ν.», ἀπὸ τὸν Φραγκίσκον Πυλαρινόν, περιοδ. «Le Polyglotte», Παρίσι 1833, φ. 2., σ. 4-8.

8. Βλ. Βασ. Στεφανίδου, *Ὁ Ἀδ. Κοραῆς ὡς ἐκκλησιαστικὸς ἀναμορφωτής*, («Ἀναγέννησις», τ. Α΄), Κωνσταντινούπολις 1920.

9. Στὸ Συνέδριο τῆς Χίου ἀνακοινώθηκε καὶ ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ - Ἀκαδημαϊκὸ Κων. Μπόνη τὸ θέμα: *Αἱ περὶ θρησκείας καὶ ἐκκλησίας ἰδέαι τοῦ Κοραῆ καὶ ἡ ἐποχή μας* (δημοσιεύθηκε στὴν ἐφημερίδα «Ἑστία»), ποὺ φυσικὰ δὲν σχολιάζεται ἐδῶ.

ὁ Ν. Δούκας καὶ ὁ Π. Κοδρικᾶς ὑπῆρξαν οἱ πρῶτοι σφοδροὶ ἐπικριτές του, ἀκολουθούμενοι ἀπὸ ἕναν κύκλο Φαναριωτῶν καὶ Ἐκκλησιαστικῶν, ἰδιαίτερα τοῦ χώρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου[10]. Ἔμεινε κλασικὴ ἡ διατύπωση τοῦ Κοδρικᾶ, ποὺ συνοψίζει σύνολη τὴν ἀντικοραϊκὴ κριτικὴ τῆς γενεᾶς ἐκείνης: «Ἔσεται ἦμαρ, ὅτε ἀποδειχθήσεται ἡ ὑπὸ τοῦ Κοραῆ εἰς τὸ Γένος ἡμῶν βλάβη μείζων τῆς ἐξ αὐτοῦ ὠφελείας»[11]. Ἦταν φυσικὸ ὅμως ἡ κριτικὴ ἐκείνη νὰ συνοδεύεται ἀπὸ τὸ πάθος καὶ τὴν ὀξύτητα τῶν προσωπικῶν ἀντεγκλήσεων[12]. Τὸ σπουδαιότερο δέ, καὶ ὅταν ἀναφερόταν στὴ θρησκευτικότητα τοῦ Κοραῆ, ἔμενε σχεδὸν πάντοτε στὴν ἐπιφάνεια καὶ τὶς εὔκολες διαπιστώσεις, χωρὶς νὰ ἐπιχειρήσει νὰ διεισδύσει στὸ βάθος καὶ νὰ ἀναζητήσει τὴ «δυσθήρατη» οὐσία.

Ἀντικειμενικότερα εἶδαν τὸν Κοραὴ —χωρὶς νὰ λείπουν βέβαια ποτὲ οἱ ὑποκειμενικὲς προϋποθέσεις τῶν κρινόντων— μετὰ τὸ θάνατό του, ὅταν μάλιστα εἶχε ὁλοκληρωθεῖ τὸ ἔργο του καὶ ἔμενε ἐκτεθειμένο στὴν «κρίση» τῆς ἱστορίας. Ἔτσι, ὁ Κ. Οἰκονόμος, παρόλο ποὺ παρουσιάζεται συνήθως μόνο ὡς ἐπαινέτης τοῦ Κοραῆ[13], θὰ διαδηλώσει μὲ πάθος τὴν ἀντίθεσή του, μετὰ τὴ

10. Μιὰ σαφὴ εἰκόνα τῆς κίνησης αὐτῆς βλέπει κανεὶς στὸ ἔργο τοῦ Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ ἐποχή του*, ὅπ. παρ.

11. *Αὐτόθι*, σ. 43.

12. Ὁ Στ. Κομητᾶς, ἔτσι, φθάνει σὲ σημεῖο νὰ ὀνομάσει τὸν Κοραὴ «ἄθεο» καὶ «αἱρεσιάρχη». Βλ. Β. Σκουβαρᾶ, *Ἀνέκδοτα ἀντικοραϊκὰ κείμενα, Ἔρανος εἰς Ἀδαμ. Κοραήν*, Ἀθῆναι 1965, σ. 280 ἑ.ἑ. Πρβλ. Σταμάτη Πέτρου, *Γράμματα ἀπὸ τὸ Ἄμστερνταμ*, ἐπιμέλεια Φίλιππος Ἠλιοῦ, Ἀθήνα 1976, σ. ξα΄ ἑ.ἑ.

13. Π.χ. Δ. Σ. Μπαλάνου, *Ὁ Ἀδαμ. Κοραῆς περὶ Ἐκκλησίας καὶ Κλήρου*, Ἀθῆναι 1933, σ. 22. Ἀλ. Παπαδεροῦ, ἄρθρο στὴ *Θ.Η.Ε.*, τ. 7 (1965), στ. 819. Ὁ Οἰκονόμος ἐκφράζεται σὲ δύο περιπτώσεις ἐπαινετικὰ γιὰ τὸν Κοραή. Βλ. Κ. Οἰκονόμου, *Τέχνης Ρητορικῆς βιβλία τρία*, Σμύρνη 1813, σ. κη΄, καὶ Τοῦ ἰδίου, *Περὶ τῶν τριῶν ἱερατικῶν βα-*

βίαιη ἀπόσπαση («αὐτογνωμόνως», κατὰ τὴν ἔκφρασή του) τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο: «Ἔχοντες ὡς νέον Εὐαγγέλιον τὰ περὶ τῆς μεταρρυθμίσεως τῆς Ἐκκλησίας *ἀνόσια* καὶ *κακόδοξα* τοῦ Κοραῆ γνωματεύματα (ἐξ ὧν ὑμῖν ἐν τοῖς πλείστοις ἡ μεγάλη σοφία) μαθητεύετε τοὺς ὀρθοδόξους Ἕλληνας ὅλα τὰ *λουθηροκαλβινικὰ* φρονήματα»[14]. Καθαρὰ ἀρνητικὴ στάση ἀπέναντι στὸν Κοραὴ θὰ τηρήσει καὶ ὁ ὀρθόδοξος ἀγωνιστὴς Κ. Φλαμιᾶτος, ἐκφραστὴς τῆς λαϊκῆς συνείδησης τῆς ἐποχῆς του, θεωρώντας τον αἴτιο τῆς κακῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἔθνους[15].

Κατὰ τὴν πρώτη ὅμως πεντηκονταετία ἀπὸ τὸ θάνατό του ὁ βαθὺς σεβασμὸς τοῦ Ἔθνους πρὸς τὸν Κοραὴ δὲν ἐπέτρεπε τὴν ἄσκηση ὑπεύθυνης κριτικῆς ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς θεολογίας ἢ ἔστω τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κόσμου, ἡ δὲ περιπτωσιακὴ (σὲ ἐπίσημες περιπτώσεις)

θμῶν ἐπιστολιμαία Διατριβή..., ἐν Ναυπλίᾳ 1835, σ. 299, σημ. α [«... Εἰ δὲ καί τινα ἐν τοῖς ὑστέροις αὐτοῦ συγγράμμασιν (ἐν οἷς καὶ ὁ Ἱερατικὸς Συνέκδημος) ἐξέδωκεν ἀπᾴδοντα καὶ ἀσύμφωνα πρός τινα τῶν ἱερῶν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐθίμων καὶ διατάξεων (οὐδέποτε δὲ πρὸς τὸ δόγμα) συγγνωστὸς ὁ ἀνήρ. Καὶ ἔζησε καὶ ἐτελεύτησεν ὀρθόδοξος, βίον διαπεράσας ὀρθόδοξον καὶ σωκρατικόν»].

14. Κ. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, *Ἐπίκρισις εἰς τὴν περὶ Νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας σύντομον ἀπάντησιν τοῦ... Νεοφύτου Βάμβα*, Ἀθῆναι 1839, σ. 364. Καὶ στὴ σ. 48: «πολυμαθὴς ἀνήρ, σοφώτατος κατὰ πολλὰ πλὴν (κατὰ δυστυχίαν) ἄσοφος πολλάκις ἢ κακόσοφος περὶ τοὺς θεσπεσίους τῆς Ἐκκλησίας θεσμοὺς καινοτόμος». Ἡ ὀξύτητα ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν διδαγμάτων τοῦ Κοραῆ ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς καὶ μαθητές του.

15. Κοσμᾶ Φλαμιάτου, *«Ἄπαντα», ἤτοι Φωνὴ Ὀρθόδοξος καὶ σπουδαία περὶ τῶν μελλόντων, καθὼς καὶ Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Πατέρας*, ἔκδ. Κ. Σπανοῦ, 1976, σ. 32. Πρβλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Δύο Κεφαλλῆνες Ἀγωνισταὶ Ἀντιμέτωποι (Κ. Φλαμιᾶτος καὶ Κ. Τυπάλδος)*, Λευκωσία 1980, σ. 15 ἑ.ἑ.

θέασή του ἀπὸ θεολόγους, ὅπως ὁ Ν. Δαμαλᾶς[16], δὲν προσέφερε τὴν εὐκαιρία, παρὰ μόνο γιὰ ἐκφώνηση πανηγυρικῶν μὲ ἀναγκαία ἀποσιώπηση κάθε ἐπιλήψιμου σημείου. Τὸ δρόμο γιὰ μιὰ βαθύτερη θεώρηση τοῦ Κοραῆ, καὶ συνάμα γιὰ κριτικὴ τῆς προσφορᾶς του, θὰ ἀνοίξει ὁ ὄχι φυσικὰ ἐξ ἐπαγγέλματος θεολόγος, ἀλλ' ὁπωσδήποτε ἐπισημότερος ἱεροκήρυκας στὴν ἐποχή του, 'Απόστ. Μακράκης (1831 - 1905), θὰ ἀκολουθήσουν δὲ ὁ ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, ὁ Δημ. Μπαλάνος, ὁ Γεώργ. Γαλίτης, ὁ 'Αλ. Παπαδερός, ὁ π. 'Ιωάν. Ρωμανίδης, ὁ Κων. Δ. Μουρατίδης καὶ ὁ Νικ. Β. Τωμαδάκης.

2. 'Ο 'Απ. Μακράκης, «ἡ μεγαλύτερη ἴσως στὸ εἶδος της μορφὴ τοῦ ΙΘ' αἰώνα»[17], ἔλαβε δημόσια θέση ἀπέναντι στὸν Κοραή, μὲ μιὰ σειρὰ ἄρθρων του στὴν ἐφημερίδα «Λόγος» τὸ 1877[18], μὲ ἀφορμὴ τὴν ἀνακομιδὴ τῶν ὀστῶν τοῦ Κοραῆ ἀπὸ τὸ Παρίσι στὴν 'Αθήνα καὶ τὶς σχετικὲς τιμητικὲς ἐκδηλώσεις, μὲ συμμετοχή, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Πολιτεία, τοῦ Πανεπιστημίου καὶ τῆς 'Εκκλησιαστικῆς 'Ιεραρχίας[19]. 'Αληθινὴ πρόκληση ἀποτελοῦσε γιὰ τὸν Μακράκη καὶ ὅλη τὴ θρησκεύουσα μερίδα τῆς

16. «Τὰ κατὰ τὴν ἀνακομιδὴν τῶν ὀστῶν τοῦ 'Αδαμαντίου Κοραῆ ἀπὸ Παρισίων εἰς τὰς 'Αθήνας τῇ ὀγδόῃ 'Απριλίου τοῦ ἔτους 1877», (λόγοι Μ. Ρενιέρη, Ν. Δαμαλᾶ καὶ Κοκκίνου).

17. Βασ. Τ. Γιούλτση, *Κοινωνιολογικὴ θεώρησις τῶν Θρησκευτικῶν 'Αδελφοτήτων*, στὸ ἔργο: «Θέματα Κοινωνιολογίας τῆς 'Ορθοδοξίας», ἐπιμέλεια Γεωργίου Μαντζαρίδου, Θεσσαλονίκη 1975, σ. 174.

18. «'Ομοφυὴς καὶ ὁμογενὴς τριανδρία, Βολταῖρος - Κοραῆς - Καΐρης καὶ περὶ 'Ελληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ», Ἄρθρα ἐκ τῆς 'Εφημερίδος «Λόγος» (1877-1881), ὑπὸ 'Αποστόλου Μακράκη καὶ Σ. Δ. Φιλαρέτου, 'Εν 'Αθήναις 1967.

19. Βλ. Τὰ κατὰ τὴν ἀνακομιδὴν τῶν ὀστῶν τοῦ 'Αδ. Κοραῆ, *ὅπ. παρ.*

τότε ἑλληνικῆς κοινωνίας, ποὺ μὲ ἐνθουσιασμὸ τὸν ἀκολουθοῦσε, τὸ «νὰ τιμῶσιν τὸν ἀντίχριστον Κοραῆν ἐν ὀνόματι τοῦ ὀρθοδόξου ἑλληνικοῦ ἔθνους, ὡς πρύτανιν τῆς πνευματικῆς αὐτοῦ ἀναγεννήσεως, νὰ συνοδεύωσι τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν ἐκκλησιαστικῶν συμβόλων καὶ νὰ ἐγκωμιάζωσιν αὐτὸν οἱ καθηγηταὶ τῆς Θεολογίας, ὡς ὠφελίμως λίαν τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον εἰς τὸ ἔθνος διδάξαντα»[20]. Ὁ Μακράκης, ζώντας μὲ τὸ ὅραμα τοῦ βυζαντινοῦ μεγαλείου καὶ μὲ βαθιὰ διαλεκτικὴ καὶ φιλοσοφικὴ συγκρότηση, ἀντιπαρατάσσει ἀμείλικτο τὸν ἔλεγχό του. Ὀνομάζει τὸν Κοραὴ «ἐθνοπλάνον» καὶ «διαφθορέα τῶν νέων»[21], «ἄσπονδον ἐχθρὸν καὶ πολέμιον τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπ᾽ αὐτῆς οἰκοδομηθείσης Ἐκκλησίας»[22].

Ἡ κριτικὴ τοῦ Μακράκη ἔχει κύριο στόχο τὸν Κοραὴ ὡς θρησκευτικὴ προσωπικότητα καὶ τὴν ἴδια τὴν ὀρθοδοξία του, τὴν ὁποία δὲν ἔπαυε ὁ τελευταῖος νὰ ὑποστηρίζει σ᾽ ὅσους τὴν ἀμφισβητοῦσαν. Θεμελιώνει τὴν κρίση του ἰδιαίτερα στὴ στάση τοῦ Κοραῆ ἀπέναντι στὸν Βολταῖρο καὶ στὴ σχέση του μὲ τὸν πραγματικὰ ξένο πρὸς τὴν ὀρθόδοξη παράδοση Θεόφιλο Καΐρη. «Ὁ Βολταῖρος ἐγέννησε τὸν Κοραῆν, ὁ Κοραῆς ἐγέννησε τὸν Καΐρην [...]. Ἡ τριανδρία αὕτη εἶναι ὁμοφυὴς καὶ ὁμογενὴς ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου»[23]. Εἶναι ἡ ἔκρηξη τοῦ Μακράκη μέσα στὴν ἀσυγκράτητη σφοδρότητά του! Ὁ Κοραὴς εἶναι γι᾽ αὐτὸν «θεϊστής»[24]. Μετέβαλε τὴ φιλοσοφία σὲ

20. Ἀπ. Μακράκη, *μν. ἔργ.*, σ.3.
21. *Αὐτόθι.*
22. *Αὐτόθι*, σ. 8.
23. *Αὐτόθι*, σ. 3. Πρβλ. Ἀπ. Δασκαλάκη, *μν. ἔργ.*, σ. 62.
24. Ἀπ. Μακράκη, *μν. ἔργ.*, σ. 9, 12. Κατὰ τὸν Δεϊσμό, Deus creator est, sed non gubernator!

θρησκεία, συνιστώντας στούς Ἕλληνες «τὴν δυτικὴν ψευδοφιλοσοφίαν, τὴν ὁποίαν ὑπελάμβανεν ὡς αὐτὴν τὴν θρησκείαν»[25]. Ἡ κρίση τοῦ Μακράκη γιὰ τὴν ἀπολυτοποίηση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Κοραὴ καὶ τὴ μετατροπὴ στὴ σκέψη του τῆς χριστιανικῆς πίστης σὲ ἁπλὴ ancilla philosophiae δείχνει, πόσο μπόρεσε ὁ Μακράκης νὰ εἰσδύσει στὴν οὐσία τοῦ κοραϊκοῦ στοχασμοῦ. Ἔτσι, φθάνει σὲ σημεῖο νὰ διερωτᾶται, ἂν ὁ Κοραὴς «ἔσωζεν ἐν τῇ ψυχῇ του ἴχνος *ὀρθοδόξου* χριστιανικῆς πίστεως»[26], ἀμφισβητώντας καθαρὰ τὴν ὀρθοδοξία του. Σύνολο δὲ τὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ χαρακτηρίζει μὲ τὸν ἀκόλουθο, ἀπόλυτο βέβαια, τρόπο: «Ἀνδράποδον ὁ Κοραῆς τῆς πειραματικῆς ψευδοφιλοσοφίας τῆς Γαλλίας, εἰς ἣν ἐδούλευε»[27], «ἐπεχείρησε νὰ ἐλευθερώσῃ τοὺς ὁμοφύλους του Ἕλληνας οὐχὶ ἀπὸ τὴν τυραννίαν τῶν βαρβάρων Τούρκων, ἀλλ' ἀπὸ τὴν κατ' αὐτὸν δεισιδαίμονα ἀνθρωπολατρείαν, ἤτοι ἀπὸ τὴν πίστιν εἰς τὸν Θεάνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὴν μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν»[28]. Καὶ τὸ γενικὸ συμπέρασμά του: Φωτιστὴν τοῦ ἔθνους ἤθελαν οἱ τότε πανηγυριστὲς —καὶ θεολόγοι— τὸν Κοραή, «πρύτανιν τοῦ σκοτισμοῦ καὶ τῆς ἀποπλανήσεως τοῦ ἔθνους ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας» τὸν ἀνακηρύσσει urbi et orbi ὁ Μακράκης[29]. Ἀπόλυτα καταλυτικὸς στὴν κριτική του καὶ κατηγορηματικὰ ἀπορριπτικὸς ὁ Μακράκης, δὲν βρίσκει οὔτε ἕναν ἐπαινετικὸ λόγο γιὰ τὸν

25. *Αὐτόθι*, σ. 18, 19.
26. *Αὐτόθι*, σ. 8.
27. *Αὐτόθι*, σ. 20. Αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὰ πρῶτα χρόνια. Ἀργότερα ὁ Κοραῆς ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ φιλοσοφία. Βλ. Alexandros Papaderos, *Metakenosis*..., Meisenheim am Glan 1970, σ. 105 ἑ.
28. *Μν. ἔργ.*, σ. 7.
29. *Αὐτόθι*, σ. 21.

τιμώμενο ἀπὸ τοὺς συγχρόνους του καθηγητὲς τῆς θεολογίας ὡς ἐθνοσωτήρα.

3. Στὴν περίοδο τοῦ μεσοπολέμου ἔχουμε ἀφορμὲς γιὰ νέες θεολογικὲς ἐκτιμήσεις τῆς προσφορᾶς τοῦ Κοραῆ. Στὰ 1920 ὁ ἀνερχόμενος στὸ χῶρο τῆς ἀκαδημαϊκῆς μας θεολογίας καὶ ἀπὸ τοὺς βασικότερους ἐκπροσώπους τοῦ «θεολογικοῦ ἐπιστημονισμοῦ» στὴ χώρα μας[30] ἱστορικός, ἀρχιμ. Βασίλειος Στεφανίδης, θὰ γράψει γιὰ τὸν Κοραὴ εἰδικὴ μελέτη, παρουσιάζοντάς τον ὡς «ἐκκλησιαστικὸ ἀναμορφωτή», θὰ ἐπανέλθει δὲ στὸ θέμα σὲ ἄρθρο του στὸ «Πανελλήνιο Λεύκωμα» τοῦ 1930[31].

Εἶναι γεγονός, ὅτι στέκεται πράγματι κριτικὰ ὁ Στεφανίδης ἀπέναντι στὸν Κοραή, ἀλλὰ εἶναι ἐξώφθαλμη καὶ ἡ τάση του νὰ τὸν δικαιολογήσει, γιὰ νὰ μὴν τὸν μειώσει. Οἱ ἐπιστημονικές, ἄλλωστε, προϋποθέσεις τοῦ Κοραῆ συμπίπτουν σὲ πολλὰ σημεῖα μὲ ἐκεῖνες τοῦ θεολόγου Στεφανίδη. Παρόλ' αὐτὰ θὰ παραδεχθεῖ ὁ Στεφανίδης τὴν ἀπόσταση τοῦ Κοραῆ ἀπὸ τὸ παραδοσιακὸ πνεῦμα τῆς 'Ορθοδοξίας καὶ τὴν ἄντλησή του ἀπὸ ξένες πηγές, ἀφοῦ ὁμολογεῖ, ὅτι «ἀναμφιβόλως» ὁ δάσκαλός του Δενδρινὸς «οὐδεμίαν ἐπίδρασιν ἔσχεν ἐπὶ τῆς πνευματικῆς ἀναπτύξεώς του», «διότι ἡ ὑπὸ τοῦ Κοραῆ εἶτα δειχθεῖσα νοοτροπία ἦτο ὅλως ἀντίθετος [ἐκείνης] τοῦ διδασκάλου»[32].

'Ο Στεφανίδης θὰ ὑπογραμμίσει ἀκόμη ζωηρὰ «τὴν

30. Χρ. Γιανναρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 85.
31. Βασ. Στεφανίδου, *'Ο 'Αδαμ. Κοραῆς ὡς ἐκκλησιαστικὸς ἀναμορφωτής*, («'Αναγέννησις» Α'), Κωνσταντινούπολις 1920. Τοῦ ἰδίου, *'Αδαμ. Κοραῆς*, «Πανελλήνιον Λεύκωμα» Ε' (1930), σ. 49-53. Παραπέμπουμε στὴ β' μελέτη.
32. *'Αδ. Κοραῆς, ὅπ. παρ.*, σ. 49.

ἀκατανίκητον ἀποστροφὴν» τοῦ Κοραῆ πρὸς τοὺς Βυζαντινούς[33], αἰτιολογώντας την ἀπὸ τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Κοραὴς δὲν μποροῦσε παρὰ νὰ εἶναι παιδὶ τῆς ἐποχῆς του. Καταλήγει δὲ μὲ τὴ σπουδαία —κυρίως γιατὶ προέρχεται ἀπὸ ἕνα γνήσιο τέκνο τῆς δυτικῆς (γερμανικῆς) ἐπιστήμης— διαπίστωση: «Τὴν Βυζαντινὴν ἱστορίαν [...] ἐθεώρει ὁ Κοραὴς διαρκῆ κατάπτωσιν καὶ εἰς τοὺς βυζαντινοὺς αὐτοκράτορας, οὓς *παραδόξως* ἐθεώρει ξένους καὶ ἐπήλυδας, ἀπέδιδε τὴν παρακμὴν καὶ ὑποδούλωσιν τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους»[34]. 'Εκκλησιαστικὸς ἱστορικὸς καὶ δεινὸς μελετητὴς τῶν βυζαντινῶν κειμένων ὁ Στεφανίδης, ἤταν ἀδύνατον νὰ μὴν ἐκφρασθεῖ ἔτσι, κλείνοντας μέσα στὸ «παραδόξως» ὄχι φυσικὰ τὴν ἔκπληξή του, ἀλλὰ τὸ παράπονό του γιὰ τὴν κοραϊκὴ παρερμηνεία τῆς Ρωμηοσύνης καὶ τὴ δουλικὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὰ φράγκικα, χαλκευμένα ἀπὸ τὴν ἐποχὴ Καρόλου τοῦ «Μεγάλου», ἀντιρωμαίικα καὶ ἀνθελληνικὰ σχήματα γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῆς Βυζαντινῆς μας 'Ιστορίας.

4. Τὴν ἴδια ἐποχὴ (1920) θὰ κάμει τὴν ἐμφάνισή της μιὰ ἐκτενὴς μελέτη τοῦ πατρολόγου Δημ. Μπαλάνου γιὰ τὶς θρησκευτικὲς ἰδέες τοῦ Κοραῆ[35] καὶ ἀργότερα (1933) ἕνας πανηγυρικὸς λόγος του στὰ ἑκατοντάχρονα τοῦ θανάτου τοῦ Χίου σοφοῦ μὲ θέμα τὶς ἰδέες τοῦ τελευταίου «περὶ ἐκκλησίας καὶ κλήρου»[36].

33. *Αὐτόθι*, σ. 51.
34. *Αὐτόθι*.
35. Δ. Σ. Μπαλάνου, *Αἱ θρησκευτικαὶ ἰδέαι τοῦ 'Αδ. Κοραῆ*, 'Εν 'Αθήναις 1920.
36. Δ. Σ. Μπαλάνου, *'Ο 'Αδαμάντιος Κοραῆς περὶ 'Εκκλησίας καὶ Κλήρου*, 'Αθῆναι 1933 (πρβλ. τὸν τόμο: *'Εκατονταετηρὶς 'Αδ. Κοραῆ*, 'Αθῆναι 1935, σ. 87-107). Τοῦ ἰδίου, *'Ο Κοραῆς καὶ ἡ θρησκεία*, στὴν ἐφημ. «Βραδυνή», 4.4.1933.

Εἶναι γεγονός, ὅτι κρίνοντας ἕνα ὑπαρξιακὸ φαινόμενο, ὡς εἶναι τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, ἀφήνουμε νὰ φανερωθοῦν οἱ δικές μας πνευματικὲς προϋποθέσεις. Αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ Μπαλάνου γιὰ τὸν Κοραή. Δυστυχῶς περιορίζεται στὶς «ἰδέες», στὴν παράθεση ἀπόψεων καὶ κρίσεων, λείπει δὲ κάθε προσπάθεια, ἂν ὄχι ἑρμηνείας, τουλάχιστον κριτικῆς ἀναλύσεως. Ὁ Μπαλάνος εἶναι ἀπροκάλυπτα θετικὸς ἀπέναντι στὸν Κοραὴ καὶ ὅταν ἀκόμη φαίνεται νὰ διαφωνεῖ μαζί του. Τὸ σπουδαῖο δὲ εἶναι, ὅτι βλέπει τὸν Κοραή, ὅπως ὁμολογεῖ, καὶ ὡς *θεολόγο* καὶ *ἐκκλησιαστικὸ συγγραφέα*, λόγω τῶν θρησκευτικῶν συγγραφῶν του[37]. Ἔχει, ἔτσι, κανεὶς αὐξημένες ἀπαιτήσεις ἀπὸ τὴν κριτικὴ ἑνὸς πατρολόγου γιὰ ἕνα λόγιο, ποὺ ἔχει νὰ παρουσιάσει καὶ (ἐπιστημονικὸ) θεολογικὸ ἔργο.

Κατὰ τὸν Μπαλάνο ὁ Κοραὴς ὑπῆρξε «κυριολεκτικῶς φιλόθρησκος ἀνήρ»[38], χωρὶς καμιὰ ἐπίδραση ἀπὸ τοὺς προτεστάντες φίλους του[39], καὶ «πιστὸν τέκνον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας», «...ὡς αὐτὸς οὗτος ὁμολογεῖ»[40], ποὺ «κατηνάλωσεν ἅπαντα τὸν βίον του ἐργαζόμενος διὰ τὴν ἀνόρθωσιν τῶν τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ ἔθνους»[41]. Τὸν χαρακτηρίζει «μεγάλον Ἕλληνα καὶ σοφόν»[42], τὸν ὁποῖον «τὸ φιλόχριστον ἔθνος θεωρεῖ ὡς τὸν κατ᾽ ἐξοχὴν

37. «... πρέπει νὰ γνωσθῇ τὸ μέγα καὶ πολυμερὲς ἔργον τοῦ Κοραῆ, ὑπὸ τὰς ποικίλας αὐτοῦ ἐκφάνσεις, ὡς *θεολόγου*, ὡς φιλολόγου, ὡς γλωσσολόγου, ὡς φιλοσόφου, ὡς παιδαγωγοῦ, ὡς κοινωνιολόγου, ὡς ἠθικολόγου, ὡς ἱστορικοῦ, ὡς φυσιοδίφου, ὡς ἰατροφιλοσόφου, ὡς πατριώτου...» (*Αἱ θρησκ. ἰδέαι*, ὅπ. παρ., σ. 7).
38. *Αὐτόθι*, σ. 9.
39. *Αὐτόθι*, σ. 16.
40. *Αὐτόθι*, σ. 27.
41. *Αὐτόθι*, σ. 10.
42. *Ἀδ. Κοραῆς*, ὅπ. παρ., σ. 3.

διδάσκαλόν του»[43], κάτι πού έγινε πράγματι επίσημα μέ τήν πανεθνική άναγνώριση τοῦ Κοραῆ ὡς φωτιστῆ τοῦ Ἔθνους (pater patriae) στή Συνέλευση τῆς Τροιζήνας τό 1827[44]. Ὁ Κοραής ὑπῆρξε γιά τόν Μπαλάνο «θρησκευτική φύσις μέ βαθύτατον θρησκευτικόν συναίσθημα καί μέ πλήρη ἐπίγνωσιν τῆς μεγάλης σημασίας τοῦ θρησκευτικοῦ παράγοντος»[45]. Ἀναγνωρίζει τήν «ἄδολον ἀγάπην του» γιά τήν Ἐκκλησία[46] καί ὅτι ἡ κριτική του «δέν προήρχετο ἐκ φιλοκατηγόρου προθέσεως, οὔτε ἐξ ἀντιθρησκευτικοῦ πνεύματος, ἵνα κλονίσῃ τό θρησκευτικόν οἰκοδόμημα, ἀλλά τοὐναντίον ἐκ βαθυτάτης θρησκευτικότητος»[47]. Δέχεται ἐπίσης «τόν διακαῆ πόθον του νά ἐπανέλθουν αἱ ἡμέραι τῆς παλαιᾶς εὐκλείας καί δόξης τῆς ἐκκλησίας»[48].

Ὁ Μπαλάνος τοποθετεῖται μέ ἐνθουσιασμό ἀπέναντι στήν προσπάθεια τοῦ Κοραῆ γιά μιά ἠθική βελτίωση στόν ἐκκλησιαστικό χῶρο, πού θά ὁδηγοῦσε στήν πνευματική ἀναγέννηση ὅλου τοῦ Ἔθνους. Κινούμενος καί ὁ ἴδιος σέ ἠθικιστικά πλαίσια, καταξιώνει τά ἠθικά κριτήρια τοῦ Κοραῆ, ἐπαινώντας τον, γιατί δέχεται τόν ὑπεροχικό χαρακτήρα «τῆς χριστιανικῆς θρησκείας», «ἀσυγκρίτως θειοτέρας τῆς θρησκείας τοῦ Σωκράτους»[49], καί ἐξαίροντας τήν ἀποστροφή του γιά τίς δογματικές συζητήσεις, οἱ ὁποῖες «ἔβλαψαν» τό βυζαντινό κράτος καί τήν Ἐκκλησία[50], ὡς νά μποροῦσε νά ὑπάρξει «Βυζάντιο» καί

43. *Αὐτόθι*, σ. 4.
44. Βλ. Ἀπ. Δασκαλάκη, *μν. ἔργ.*, σ. 611 ἑ.
45. *Ἀδ. Κοραῆς*, ὅπ. παρ. σ. 4.
46. *Αὐτόθι*, σ. 4.
47. *Αἱ θρησκ. ἰδέαι*, ὅπ. παρ., σ. 9.
48. *Ἀδ. Κοραῆς*, ὅπ. παρ., σ. 4.
49. *Αὐτόθι*, σ. 5.
50. *Αὐτόθι*, σ. 6. Πρβλ. *Αἱ θρησκ. ἰδέαι*, σ. 28, 29.

βυζαντινὸς πολιτισμός, διαμετρικὰ ἀντίθετος πρὸς τὴ φραγκικὴ φεουδαρχία, χωρὶς ἀνύστακτο ἀγώνα γιὰ τὴ διατήρηση τῆς καθαρότητας καὶ γνησιότητας τοῦ δόγματος, ὄχι βέβαια ὡς θεωρητικῆς-ἰδεολογικῆς διατύπωσης ἀρχῶν, ὅπως τὸ ἔβλεπε ὁ Κοραής, ἀλλ' ὡς ἔκφρασης ἁγιοπνευματικῆς ἐμπειρίας θεώσεως. Χωρὶς τὴν ἐλάχιστη κριτικὴ ἀπόσταση ὁ Μπαλάνος δέχεται καὶ πολλὲς ἄλλες ἀπόψεις τοῦ Κοραῆ γιὰ τὰ ἐκκλησιαστικὰ (π.χ. νέο ἡμερολόγιο, ἱερὰ λείψανα, θαύματα, ἅγιο φῶς, ἀγαμία τοῦ κλήρου, ἐκκλησιαστικὴ λατρεία, κοσμικὴ παιδεία τοῦ κλήρου, ἀντιμοναχικὴ καὶ ἀντιασκητικὴ τάση), γιὰ νὰ ἀντικρούσει μὲ σφοδρότητα ὅσους παλαιότερα εἶχαν χαρακτηρίσει τὸν Κοραὴ ὡς *ἄθεο* καὶ *αἱρετικὸ* καὶ ὑβριστὴ τοῦ κλήρου (Κοδρικᾶς), ἀποφαινόμενος κατηγορηματικά, ὅτι «ζήτημα ἑτεροδοξίας Κοραῆ δὲν ὑφίσταται, τοὐλάχιστον διὰ τοὺς γνωρίζοντας τὰ κριτήρια τῆς Ὀρθοδοξίας»[51]. Βέβαια ἐδῶ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ Μπαλάνος —κατὰ τὴν κρίση τοῦ ἐπίσης πατρολόγου Π. Χρήστου— «ἀπέδιδε μεγαλυτέραν σημασίαν εἰς τὴν ἠθικὴν καὶ κοινωνικὴν πλευρὰν τοῦ Χριστιανισμοῦ παρὰ εἰς τὴν δογματικὴν καὶ λατρευτικήν, διὸ καὶ ὑπετίμα σοβαρῶς τὴν μυστικὴν θεολογίαν καὶ δὲν ἠθέλησε νὰ εἰσέλθῃ εἰς τὸ βάθος τῆς θεολογίας τῶν Πατέρων»[52]. Ὡς πρὸς τὶς ἰδέες δὲ τοῦ Κοραῆ γιὰ τὴν ἑλλαδικὴ αὐτοκεφαλία ὁ Μπαλάνος τὶς καταφάσκει ἀπόλυτα, περιοριζόμενος μόνο στὸ νὰ διαχωρίσει τὶς ἀπόψεις τοῦ Κοραῆ ἀπὸ τοὺς ἐφαρμοστές τους[53]. Τὸ γενικὸ συμπέρασμα τοῦ Μπαλάνου: «Ὁ Κο-

51. *Ἀδ. Κοραῆς*, σ. 4. Πρβλ. *Αἱ θρησκ. ἰδέαι*, σ. 89. Ὁ Μπαλάνος θεωρεῖ συκοφαντίες τὶς ἀπόψεις τοῦ Μακράκη γιὰ τὸν Κοραὴ (αὐτ., σ. 90).
52. Βλ. *Θ.Η.Ε.*, τ. 9 (1966), στ. 146. Πρβλ. Δ. Σ. Μπαλάνου, *Οἱ Βυζαντινοὶ Ἐκκλησιαστικοὶ Συγγραφεῖς*, Ἀθῆναι 1951, σ. 145.
53. *Αἱ θρησκ. ἰδέαι*, ὅπ. παρ., σ. 82 ἑ.

ραῆς ἐγεννήθη, ἔζησεν, ἔδρασεν, ἐδίδαξεν, ἀπέθανεν ὡς ἀληθὴς χριστιανός»[54]. Βέβαια ὁ ἔντονος οἰκουμενισμὸς τοῦ Μπαλάνου, ποὺ συνέπιπτε μὲ τὸν «πανευρωπαϊκὸ» χριστιανισμὸ τοῦ Κοραῆ, δὲν θὰ θεωρήσει ἀναγκαία τὴν προσθήκη τοῦ χαρακτηρισμοῦ «ὀρθόδοξος», ποὺ μετὰ τὸ σχίσμα θὰ διαφοροποιεῖ ριζικὰ τὴ χριστιανικὴ Ἀνατολὴ ἀπὸ τὴ φραγκευμένη Δύση!

5. Στὰ τελευταῖα 30 χρόνια ἡ ἑλληνικὴ θεολογία χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία οὐσιαστικὴ στροφή. Ἀποδεσμεύεται βαθμιαία ἀπὸ τὰ σχολαστικά, ἠθικιστικὰ καὶ εὐσεβιστικὰ πλαίσια τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα καὶ τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ Κ΄, ἀνακαλύπτοντας καὶ πάλι τὸ πατερικὸ βάθος. Ἀπὸ τὴ δεοντολογία καὶ ἠθικολογία περνᾶμε στὴν ὀντολογία. Ἔτσι ἀναγνωρίζεται ὁ Ἡσυχασμὸς καὶ ἡ πνευματικότητά του ὡς ἡ ραχοκοκκαλιὰ τῆς Ὀρθοδοξίας, καὶ ἔκφραση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν αὐθεντικότητά του. Ἦταν ἑπόμενο, λοιπόν, μέσα ἀπ᾽ αὐτὸ τὸ πρίσμα τῶν ἀνανεωμένων κριτηρίων νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὁ Κοραὴς ἀπὸ τοὺς θεολόγους, ποὺ θὰ γράψουν τώρα γι᾽ αὐτόν, ἀφοῦ ποτὲ δὲν ἔπαψε νὰ ἀπασχολεῖ τὴ θεολογικὴ μας σκέψη— κάτι ποὺ δείχνει πόσο μεγάλο κεφάλαιο εἶναι ὁ Κοραὴς γιὰ τὴ νεώτερή μας ἱστορία.

Στὸ μεταίχμιο αὐτῆς τῆς ἀλλαγῆς θὰ ἐκθέσει τὶς περὶ κλήρου ἰδέες τοῦ Κοραῆ τὸ 1960 ὁ νέος ὑφηγητὴς τότε τῆς θεολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τῶν Ἀθηνῶν,

54. *Ἀδ. Κοραῆς*, σ. 21. Εἶναι γεγονός, ὅτι ὁ Μπαλάνος λόγῳ τῶν ἀρχῶν του τασσόταν ἀνεπιφύλακτα ὑπὲρ καὶ τοῦ πιστοῦ μαθητῆ τοῦ Κοραῆ, Θεοκλήτου Φαρμακίδη, τὸν ὁποῖον ἐπίσης ἐγκωμιάζει. Βλ. τὴ μονογραφία του: *Θεόκλητος Φαρμακίδης*, Ἀθῆναι 1920, καὶ τὴ μελέτη του: *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία*, Ἀθῆναι 1920, σ. 10-19.

καινοδιαθηκολόγος Γ. Γαλίτης[55]. Βέβαια, δὲν κάνει συστηματικὴ ἔρευνα τοῦ κοραϊκοῦ ἔργου ὁ Γ. Γαλίτης, οὔτε ἔχει σκοπὸ νὰ ἀναλύσει κριτικὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ Κοραῆ, περιοριζόμενος περιστασιακὰ στὴν ἁπλὴ ἔκθεση τῶν ἰδεῶν του.

Κατὰ τὸν Γ. Γαλίτη, ὁ Κοραὴς ὑπῆρξε «ἀναμφιβόλως εἷς τῶν μεγίστων διδασκάλων τοῦ Γένους, ἴσως ὁ μέγιστος, διακρινόμενος ἐπὶ εὐρυτάτῃ παιδείᾳ, συνδεδυασμένη μετὰ βαθυτάτης εὐσεβείας»[56]. Θὰ σημειώσει δὲ μὲ ἔμφαση: «Ἡ ὑπό τινων ἀμφισβήτησις τῆς εὐσεβείας τοῦ ἀνδρὸς εἶναι τελείως ἀστήρικτος»[57]. Τοῦ ἀναγνωρίζει ἀκόμη «βαθυτάτην γνῶσιν τῶν πραγμάτων» καὶ «υἱικὸν ἐνδιαφέρον διὰ τὴν ἀνόρθωσιν καὶ τὸ μεγαλεῖον τῆς Ἐκκλησίας»[58], τῆς ὁποίας ὑπῆρξε «πιστὸν τέκνον»[59]. Παραδέχεται μέν, ὅτι ὁ Κοραὴς «ἐξεφράσθη κατὰ τοῦ μοναχικοῦ θεσμοῦ, καὶ τοῦ ἀγάμου κλήρου πολλάκις» καὶ ὅτι «παραγνωρίζει προφανῶς ὑπηρεσίας, ἃς προσέφερεν οὗτος εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, τὸ Ἔθνος καὶ τὸν πολιτισμὸν ἐν γένει». Δικαιολογεῖ ὅμως τὴ στάση του: «Ἡ δριμύτης, μεθ᾽ ἧς οὗτος ἐκφράζεται, δύναται νὰ ἐξηγηθῇ ἐκ τῶν παρεκκλίσεων ἐκ τῶν ἀρχῶν τοῦ μοναχισμοῦ, αἵτινες εἶχον σημειωθεῖ κατὰ τὴν ἐποχὴν ἐκείνην καὶ αἵτινες εἰς μικρὸν ἢ μέγα βαθμὸν παρατηροῦνται καθ᾽ ὅλας τὰς ἐποχάς»[60]. Βέβαια, θὰ μποροῦσε νὰ παρατηρήσει κανεὶς ἐδῶ, πόσο γνώριζε ἢ ἦταν πρόθυμος νὰ ἀναγνωρίσει ὁ

55. Γεωργ. Α. Γαλίτη, *Αἱ περὶ κλήρου ἰδέαι τοῦ Κοραῆ*, Ἐν Ἀθήναις 1960.
56. *Αὐτόθι*, σ. 3.
57. *Αὐτόθι*, σ. 1.
58. *Αὐτόθι*, σ. 4.
59. *Αὐτόθι*, σ. 31, σημ. 154 καὶ σ. 33.
60. *Αὐτόθι*, σ. 19.

Κοραὴς τὶς «ἀρχὲς» τοῦ ὀρθοδόξου μοναχισμοῦ, πέρα φυσικὰ ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ (νομικὴ) ἠθική, ποὺ συνιστοῦσε τὸ κύριό του ἐνδιαφέρον. Ὁ Γ. Γαλίτης προσπερνᾶ χωρὶς τὴν ἐλάχιστη κριτικὴ τὴν ἀνάμειξη τοῦ Κοραῆ στὸ ζήτημα τοῦ ἑλλαδικοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τὸ πολιτειοκρατικό του πνεῦμα[61]. Νά οἱ γενικὲς κρίσεις του: «Ὁ Κοραῆς, πιστὸν τέκνον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, πονῶν δι' αὐτὴν καὶ ἐνδιαφερόμενος διὰ τὴν δόξαν της, ἀναλαμβάνει τὸν ἀγῶνα τῆς ἐξυψώσεως τοῦ κλήρου της. Ὅσα γράφει, τὰ γράφει διὰ νὰ ὠφελήσῃ, οὐχὶ διὰ νὰ κατακρίνῃ [...]. Ὁ Κοραῆς δὲν δογματίζει. Ὅσα γράφει δὲν τὰ θεωρεῖ θέσφατα. Οὐδεὶς δύναται ὅμως νὰ ἀρνηθῇ τὴν κατὰ βάσιν τοὐλάχιστον ὀρθότητα τῶν ἀπόψεών του καὶ τὴν πλήρη εἰλικρίνειαν καὶ ἁγνότητα τῶν προθέσεών του [...]. Ἁπλῆ ἀνάγνωσις τῶν συγγραμμάτων τοῦ μεγάλου ἀνδρὸς ἀρκεῖ διὰ νὰ πείσῃ περὶ τῆς εὐσεβείας του καὶ τῆς ἀγάπης του πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ νὰ τὸν κατατάξῃ εἰς τὴν χορείαν τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἵτινες ἐπόνεσαν καὶ ἐμόχθησαν ὅσον ὀλίγοι σύγχρονοί του δι' αὐτήν»[62]. Ἐπαναλαμβάνουμε ὅμως, ὅτι σὲ μιὰ σύντομη μελέτη, ὅπως αὐτή, ὁ Γ. Γαλίτης περιορίσθηκε στὴν ἔκθεση τῶν ἰδεῶν τοῦ Κοραῆ, χωρὶς νὰ ἐπιχειρήσει νὰ ἐρευνήσει οὐσιαστικότερα προβλήματα, ὅπως εἶναι ἡ οὐσία τῆς κοραϊκῆς ὀρθοδοξίας (ἀφοῦ ἀπέρριπτε τὸν ἡσυχασμό), ἡ ἔννοια τοῦ δόγματος καὶ τῆς πίστεως, ἡ ἔννοια τῆς θρησκείας καὶ τῆς φιλοσοφίας, σὲ τί, τέλος πάντων, συνίσταται ἡ διαφορὰ Ὀρθοδοξίας καὶ Δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ.

Βέβαια, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τοῦ Γ. Γαλίτη, πρέπει ἐδῶ νὰ ὑπογραμμίσουμε μιὰ πραγματι-

61. *Αὐτόθι*, σ. 22 ἑ.ἑ.
62. *Αὐτόθι*, σ. 33. ἑ.ἑ.

κότητα, πού βοηθεῖ νὰ ἑρμηνεύσουμε τὴ στάση πολλῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀπέναντι σὲ ἀμφιλεγόμενα πρόσωπα, ὅπως ὁ Κοραής. Γιὰ λόγους καθαρὰ ἀπολογητικοὺς καὶ ἀμυντικοὺς ἐφαρμόζεται ἡ ἀφαιρετικὴ καὶ ἁπλουστευτικὴ μέθοδος καὶ παραγνωρίζονται οὐσιαστικὰ ἀρνητικὰ στοιχεῖα μιᾶς προσωπικότητας, γιὰ νὰ καταστεῖ δυνατὸν νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας, ὅταν αὐτὴ αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη ἰσχυρῶν συνηγόρων. Ἔτσι, ἐπιστρατεύονται συνήθως ἑτερόδοξοι, ἀλλὰ καὶ ἀλλόδοξοι ἀκόμη, σοφοὶ καὶ ἐπιστήμονες, εἴτε ὡς ἐκπρόσωποι τοῦ χριστιανισμοῦ, εἴτε ὡς ὑποστηρικτές του, σὰν ἀντίρροπο στὴν παράταξη τῶν ἀθεϊστῶν, πού καὶ ἐκεῖνοι μὲ τὴν ἴδια μέθοδο ἐπιδιώκουν νὰ ἐμφανίσουν κάθε μεγάλη προσωπικότητα ὡς ἐκπρόσωπό τους. Εἶναι ὅμως γεγονός, ὅτι σὲ παρόμοιες περιπτώσεις δὲν μπορεῖ νὰ γίνει λόγος γιὰ ἐπιστημονικὴ προσέγγιση τοῦ συγκεκριμένου προσώπου.

6. Μὲ νέες γιὰ τὴν ἑλληνικὴ θεολογία προϋποθέσεις βλέπει τὸν Κοραὴ σὲ εἰδικὲς μελέτες του ὁ Ἀλ. Παπαδερός[63]. Βέβαια δὲν περιορίζεται σὲ μιὰ πτυχὴ τῆς κοραϊκῆς προσωπογραφίας, ἀλλὰ ἐντάσσει τὸν Κοραὴ σὲ ἕνα εὐρύτερο πλαίσιο, τὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος (Geistesgeschichte) στὸ νεοελληνικὸ χῶρο. Στὸν Παπαδερὸ ὅμως βρίσκουμε τὴν πρώτη συστηματικὴ καὶ σὲ ἔκταση προσπάθεια φιλοσοφικοθεολογικῆς ἑρμηνείας τοῦ προσώ-

63. Alexander Papaderos, *Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos*, Meisenheim am Glan 1970 (=ἔκδοση σὲ βελτιωμένη μορφὴ τῆς Διδ. διατρ. τοῦ Παπαδεροῦ στὸ Mainz, 1962). Τοῦ ἰδίου, *Κοραῆς*, στὴ «Μεγάλη Παιδαγωγικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια», τ. Γ'. Τοῦ ἰδίου, *Κοραῆς*, στὴ *Θ.Η.Ε.*, τ. 7 (1965), στ. 818-825.

που τοῦ Κοραῆ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ὀρθόδοξης πατερικῆς παράδοσης.

Ὁ Παπαδερὸς θὰ ἀναζητήσει σὲ βάθος τὶς ὀθνεῖες ἐπιδράσεις πάνω στὸν Κοραή, θὰ μελετήσει διεισδυτικὰ τὴν ἐπίδραση, ποὺ δέχθηκε ἀπὸ τὸν Hemsterhuis, καὶ θὰ ἐπιχειρήσει νὰ προσδιορίσει τὴν ὀρθοδοξία τοῦ Κοραῆ καὶ ὄχι ἁπλῶς τὴ χριστιανικότητά του[64]. Δὲν εἶναι δυνατὸν βέβαια νὰ ἐπιχειρήσουμε ἐδῶ ἀναλυτικὴ ἔκθεση ὅλων τῶν θέσεων, ἀλλὰ θὰ περιορισθοῦμε στὴν παρουσίαση τῶν βασικῶν πορισμάτων τῆς ἐρεύνης του.

Ὁ Παπαδερὸς ἐπισημαίνει τοὺς ἀκόλουθους τέσσερις παράγοντες ποὺ διαμόρφωσαν τὴ θρησκευτικοφιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Κοραῆ καὶ κατεύθυναν τὴν κριτική του, ὡς διαφωτιστοῦ, ἀπέναντι στὴ θρησκεία καὶ τὴν Ἐκκλησία. Αὐτοί εἶναι: α) ἡ ὀρθόδοξη πίστη, ποὺ —κατ' αὐτὸν— δὲν ἐγκατέλειψε ποτὲ τὸν Κοραή, β) οἱ κλασικὲς σπουδές του, γ) τὰ «φῶτα» τῆς Εὐρώπης (ἀγγλογαλλικὸς διαφωτισμὸς) καὶ δ) ὁ Ὁλλανδὸς φιλόσοφος François Hemsterhuis[65]. Ἀπὸ τὴ μιὰ δέχεται ὁ Παπαδερὸς τὸν Κοραὴ ὡς φορέα τοῦ πνεύματος τῆς Ὀρθοδοξίας, ὅπως τὴ γνώρισε καὶ τὴν ἔζησε στὸ οἰκογενειακό του περιβάλλον· ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅμως ἀναγνωρίζει τὶς ἐπιδράσεις ποὺ ἄσκησαν πάνω του ὁ καλβινιστὴς πάστορας Βερνάρδος Κεῦνος καὶ οἱ Ἰησουίτες τῆς Σμύρνης. Τὴν ἐπίδραση αὐτὴ ἀποτιμᾶ ὁ Παπαδερὸς θετικά: «προξενοῦν εἰς αὐτὸν ζωηρὸν ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ Δύση καὶ τὸν προφυλάσσουν

64. *Metakenosis*, σ. 98 ἑ.ἑ.

65. *Αὐτόθι*, σ. 102. Γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῶν παραγόντων, ποὺ διαμόρφωσαν τὴν προσωπικότητα τοῦ Κοραῆ, βλ. καὶ Ν. Β. Τωμαδάκη, *Κλασσικισμός, Διαφωτισμὸς καὶ Ἀδαμάντιος Κοραῆς* (Διαπιστώσεις καὶ προβλήματα), «Μνημοσύνη» τ. ΣΤ' (1976-1977), σ. 109.

ἀπὸ τὸν κίνδυνο τῆς θρησκευτικῆς ἀποκλειστικότητος καὶ τοῦ φανατισμοῦ»[66]. Ὁ Κοραής, ἄλλωστε, ἀπέβλεπε σὲ μιὰ δυναμικὴ ἄρση τῶν ὁμολογιακῶν διαφορῶν τῶν χριστιανῶν τῆς Εὐρώπης, γιὰ νὰ ἀποβεῖ ὁ Χριστιανισμὸς δύναμη στὴ διαδικασία τῆς εὐρωπαϊκῆς ἑνότητας[67]. Ἔγινε ὁ Κοραὴς πρόδρομος καὶ πρωτοπόρος τῆς πανευρωπαϊκῆς Ἰδέας, κάτι ὅμως ποὺ δὲν ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὴν ναπολεόντεια πολιτική. Ἔτσι διαμορφώθηκε ἡ οἰκουμενικὴ συνείδηση τοῦ Κοραῆ, ποὺ ἁπλωνόταν ὅμως στὸ χῶρο τῆς Δύσεως, σ' ἀντίθεση μὲ τοὺς παραδοσιακοὺς ὁμοεθνεῖς του, ποὺ τὴν ἔβλεπαν στὸ χῶρο τῆς ὀρθόδοξης ἀνατολῆς. Ὁ G. Finley χαρακτήρισε τὸν Κοραὴ «ἐξοχώτατον ἀπόστολον τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας»[68].

Ὄντας βέβαια βαθὺς γνώστης τοῦ κοραϊκοῦ ἔργου ὁ Παπαδερός, ἀναγκάζεται νὰ ὁμολογήσει ὅτι ἡ φιλοσοφικοθρησκευτική του σκέψη «παρουσιάζει τὰ τυπικὰ ἐκεῖνα γνωρίσματα, τὰ ὁποῖα συνθέτουν τὴν θρησκευτικότητα τῶν διανοουμένων τῶν νεωτέρων χρόνων»[69]. Ἡ τροπὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ πρὸς τὸν ἀπόλυτο ὀρθολογισμὸ δὲν συμπαρασύρει μὲν τὸν Κυραὴ στὴ θρησκευτικὴ ἀμφιβολία καὶ ἀπιστία, «τὸν πείθει ὅμως, ὅτι τὸ ὅλον ζήτημα τῆς θρησκεία, γενικῶς, καὶ εἰδικώτερον τῆς Ἐκκλησίας, πρέπει νὰ ἐπαναθεωρηθῇ ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῶν νέων δεδομένων τῆς Ἐπιστήμης», νὰ ὑπάρξει δὲ συγχρόνως ἡ θέληση καὶ ἡ ἀποφασιστικότητα γιὰ σημαντικὲς μεταρρυθμίσεις, ὅπου τοῦτο κρίνεται ἀναγκαῖο. Ἡ ἀξιωματικὴ πεποίθησή του, ὅτι ἡ θρησκεία πρέπει νὰ προστα-

66. «Κοραῆς», *Θ.Η.Ε.*, ὅπ. παρ., στ. 819.
67. *Metakenosis*, σ. 98.
68. Δ. Θερειανοῦ, *Ἀδαμάντιος Κοραῆς*, τόμ. 3ος, Τεργέστη 1890, σ. 157.
69. «Κοραῆς», *Θ.Η.Ε.*, ὅπ. παρ., στ. 819.

τεύεται ἐξ ἴσου ἀπὸ τὴν «Σκύλλαν» τῆς ἀπιστίας καὶ ἀπὸ τὴν «Χάρυβδιν» τῆς δεισιδαιμονίας, διαγράφει ὁλόκληρη τὴ θρησκευτική πολιτική του[70]. Ὑπογραμμίζει ὁ Παπαδερός, ὅτι ὁ Κοραὴς «καταδικάζει τὴν προσήλωσιν εἰς τὴν ζῶσαν ἀκόμη παράδοσιν καὶ νοοτροπίαν τοῦ Βυζαντίου, ὡς τροχοπέδην εἰς τὴν ἀναγεννητικὴν προσπάθειαν τοῦ Γένους». Γι' αὐτὸ καὶ «ἀπορρίπτει [ὁ Κοραὴς] πᾶσαν θρησκευτικὴν ἐκδήλωσιν, τὴν ὁποίαν δὲν ἐγκρίνει ὁ ὑγιὴς καὶ ὀρθὸς λόγος»[71], εἰσάγοντας στὸ χῶρο τῆς πίστεως τὴ λογικοκρατία. Πεποίθηση ὅμως τοῦ Παπαδεροῦ εἶναι, ὅτι ὁ Κοραὴς δὲν εἰσηγήθηκε «μίαν καλβινιστικὴν ἀπογύμνωσιν τῆς λατρείας», ἀλλὰ μιὰ τολμηρὴ μεταρρύθμιση τοῦ λατρευτικοῦ τυπικοῦ καὶ προσαρμογή του στὶς ἀπαιτήσεις τῆς νέας ἐποχῆς καὶ τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου[72]. Κατὰ τὸν Παπαδερό, ὁ Κοραής, μολονότι «ἔνθερμος κῆρυξ τῆς ἀνεξιθρησκείας»[73], δὲν παρασύρθηκε σὲ ἀνεύθυνες ὑπερβολές, οὔτε τὸ ἀντικληρικὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του τὸν ἐπηρέασε. Τὴν κριτική του τὴν ἄσκησε πάντα ὡς «παιδαγωγός», ποτὲ ὡς «πολέμιος»[74], συμφωνεῖ δὲ στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Παπαδερὸς μὲ τὸν Μπαλάνο. Σ' ἀντίθεση μὲ τὸν Μακράκη, ἀπορρίπτει ὁ Παπαδερὸς κάθε ἔννοια «δεϊσμοῦ» στὸν Κοραή, δεχόμενος ὅτι ἁπλῶς «ἀμφιταλαντεύεται μεταξὺ ὀρθοδόξου εὐσεβείας καὶ ἐνθουσιαστικοῦ μυστικισμοῦ τοῦ Hemsterhuis, μεταξὺ χριστιανικῆς θρησκείας καὶ ὀρθολογικῆς θρησκείας τοῦ δια-

70. *Αὐτόθι*, στ. 821. Πρβλ. Ἀδαμαντίου Κοραῆ, *Ἀλληλογραφία* (ἔκδ. Ο.Μ.Ε.Δ.), τόμ. Α' (1964), σ. 61.
71. *Θ.Η.Ε.*, ὅπ. παρ., στ. 821.
72. *Αὐτόθι*.
73. *Αὐτόθι*, στ. 822.
74. *Αὐτόθι*.

φωτισμοῦ»[75]. Τὸ πνεῦμα τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῶν 'Εγκυκλοπαιδιστῶν ὅμως ἐπηρέασε πολὺ περισσότερο τὸν Κοραή, ἀπ' ὅσο τὸ πνεῦμα τῆς Κωνσταντινουπόλεως, τοῦ Ἄθω ἢ τοῦ Ἡσυχασμοῦ. Ὁ Κοραῆς συναντᾶ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ Δύση τῆς ἐποχῆς του, ἀνίκανος νὰ συλλάβει τὴν πνευματικότητά της. Μένει στὸ ἐξωτερικό, στὴν ἐπιφάνεια, καὶ ἀγνοεῖ τὸ βάθος, τὴν οὐσία της[76]. Ἄλλωστε ἔμεινε «δυτικὸς» στὸ βάθος του ὁ Κοραής. «Ἡ Δύσις —παρατηρεῖ ὁ Παπαδερὸς— παρὰ τὴν πολιτιστικήν της συγγένειαν πρὸς τὴν ἑλληνορθόδοξον ἀνατολὴν ἀποτελεῖ ἰδίαν πολιτιστικὴν ἑνότητα, τὴν ὁποίαν προσδιορίζουν, πλὴν τῆς κοινῆς ἑλληνορωμαϊκῆς κληρονομίας, παράγοντες παλαιοὶ καὶ νεώτεροι, ξένοι ἐντελῶς πρὸς τὰς κοινωνικὰς βάσεις τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἦτο δύσκολον νὰ ἐκτιμήσῃ ὀρθῶς ὁ Κοραῆς, λόγῳ τῆς περὶ πολιτισμοῦ ἀντιλήψεώς του»[77]. Καταλήγει δὲ στὸ συμπέρασμα, ὅτι δικαιώνονται ὣς ἕνα σημεῖο ἐκεῖνοι ἀπὸ τοὺς συγχρόνους τοῦ Κοραῆ, ποὺ ἔβλεπαν μὲ ἐπιφυλάξεις ὅλη τὴν κίνηση τῆς «μετακένωσης», ἡ ὁποία «ἐξετράπη εἰς ἀσυγκράτητον ξενομανίαν καὶ ἀλόγιστον μίμησιν, διὰ νὰ καταστήσῃ τελικῶς τὴν Χώραν μας δορυφόρον τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ»[78]. Σ' ἀνάλογο συμπέρασμα καταλήγει καὶ ἕνας μὴ θεολόγος, ἀλλ' ἱκανότατος ἱστορικός, ὁ Φίλιπ. Ἠλιοῦ: διαβλέπει στὸν Κοραὴ τῶν χρόνων τοῦ Ἄμστερνταμ δίψα γιὰ ὅλους τοὺς «νεωτερισμοὺς» τῆς φωτι-

75. *Metakenosis*, ὅπ. παρ., σ. 110. Ὁ Κοραής, κατὰ τὸν Παπαδερό, ἔμεινε φορέας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ κριτικοῦ πνεύματος (σ. 114).
76. *Αὐτόθι*, σ. 123.
77. *Θ.Η.Ε.*, ὅπ. παρ., στ. 824.
78. *Αὐτόθι*, στ. 825.

σμένης Εὐρώπης, τοὺς ὁποίους προσπαθεῖ νὰ ἀφομοιώσει καὶ νὰ μιμηθεῖ[79].

7. Ὁ καθηγητὴς τῆς δογματικῆς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Θεσσαλονίκης π. Ἰωαν. Ρωμανίδης ἀσκεῖ συχνά, τόσο στὰ ἔργα του, ὅσο καὶ στὶς προφορικές του παραδόσεις, κριτικὴ στὸ πρόσωπο τοῦ Κοραῆ[80]. Ἡ σημασία τῆς κριτικῆς αὐτῆς ἔγκειται στὸ ὅτι δὲν προσδιορίζεται μόνο ἀπὸ ἐκκλησιαστικοδογματικές, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἱστορικὲς καὶ κοινωνιολογικὲς προϋποθέσεις, καὶ ἐντάσσεται στὸ εὐρύτερο πλαίσιο τῆς Ἑλληνορθόδοξης Ρωμηοσύνης. Γνώστης τῆς πατερικῆς-ἡσυχαστικῆς παραδόσεως, ὁ π. Ρωμανίδης, μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι προσφέρει ὑπεύθυνη —ἴσως τὴν ὑπευθυνότερη— θεολογικὴ κριτικὴ γιὰ τὸν Κοραὴ μέχρι σήμερα.

Ὁ π. Ρωμανίδης ἀποδίδει ἀπερίφραστα στὸν Κοραὴ «τὸ δουλοπρεπὲς εἰς τὴν Φραγκιὰν καὶ ἀφελέστατον νεογραικικὸν πνεῦμα»[81], καὶ ἐδῶ βρίσκει σύμφωνη τὴ σημερινὴ γενεὰ τῶν Ἑλλήνων θεολόγων, ὅπως ὁ Χρ. Γιανναρᾶς[82]. Συμπληρώνει δὲ γιὰ τὴν προσήλωση τοῦ Κοραῆ στὸ ἐθνικὸ ὄνομα «γραικός»: «Ἀπορεῖ κανεὶς πῶς ὁ μορφωμένος οὗτος ἀνὴρ δὲν ἤνοιξε κανένα εὐρωπαϊκὸν

79. *Μν. ἔργ.*, σ. νε΄.

80. Πρωτοπρ. Ἰωάννου Σ. Ρωμανίδου, *Ρωμηοσύνη*, Θεσσαλονίκη ²1981. Τοῦ ἰδίου, *Ἡ Ρωμηοσύνη τοῦ 1821 καὶ αἱ Μεγάλαι Δυνάμεις*, στὴν ἐφημ. «Ὀρθ. Τύπος» (ἔκτακτη ἔκδοση, 25.3.1978).

81. *Ρωμηοσύνη*, σ. 47.

82. Χρ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Νεοελληνικὴ ταυτότητα*, Ἀθήνα 1978, σ. 71: «Τὸ πνεῦμα τοῦ Κοραῆ καὶ τῶν ὀπαδῶν του θὰ ἀνοίξει διάπλατα τὶς πόρτες γιὰ τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐξάρτηση τοῦ νεογέννητου ἑλλαδικοῦ Κράτους ἀπὸ τὴ Δύση». Ἀλλοῦ θὰ μιλήσει ὁ Χρ. Γιανναρᾶς γιὰ τὸν «μυωπικὸ ἀλλοιθωρισμὸ» τοῦ Κοραῆ. Βλ. *Κεφάλαια πολιτικῆς Θεολογίας*, Ἀθήνα 1976, σ. 21.

λεξικὸν τῆς ἐποχῆς του νὰ ἴδῃ, ὅτι τὸ 'γραικὸς' διὰ τοὺς συγχρόνους του εὐρωπαίους ἐσήμαινεν αἱρετικός, κλέπτης, ψεύστης, ἀγύρτης καὶ ἀπατεών»[83]. Ἡ κριτικὴ τοῦ π. Ρωμανίδη πολλὲς φορὲς γίνεται ἔντονα καυστική. Οἱ ρωμαίικες καὶ αὐθεντικὰ πατερικὲς προϋποθέσεις του τὸν ἀναγκάζουν νὰ εἶναι ἀπορριπτικὸς ἀπέναντι στὸν Κοραὴ καὶ τὴν τακτική του. «Ὡς ὁ τύπος τοῦ τότε εὐρωπαίου ἀρχαιολάτρου καὶ ρατσιστοῦ, ἐπίστευεν ὁ Κοραῆς, ὅτι ὑπάρχει τὸ γνήσιον ἀρχαῖον, τὸ ὁποῖον παραφθείρεται, καὶ πρέπει νὰ καταβάλωμεν πᾶσαν δυνατὴν προσπάθειαν νὰ τὸ ἀποκαθάρωμεν καὶ νὰ τὸ ἐπαναφέρωμεν εἰς τὴν ἀρχαίαν καὶ πρώτην του γνησιότητα. Δὲν ἀναγνωρίζει οὔτε τὸ κῦρος, οὔτε τὴν γνησιότητα, οὔτε τὴν ἀνάγκην τῶν ἱστορικῶν ἐξελίξεων τῶν φυλῶν καὶ ἐθνῶν, ὡς καὶ τῆς ἀλλαγῆς τῆς σημασίας τῶν ὀνομάτων. Ἀσχολεῖται μὲ ἐθνικὰ ὀνόματα καὶ μὲ τὴν γλῶσσαν, ὡς νὰ συνεσκέπτετο κατ' εὐθεῖαν μὲ τὸν ἴδιον τὸν Ἀριστοτέλην, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Περικλῆ, διὰ νὰ καθορίσῃ τὸ γνήσιον ἀρχαῖον. Τὸ τί ἐννοοῦν οἱ εὐρωπαῖοι μὲ τὸ 'γραικὸς' δὲν τὸν ἀπασχολεῖ. Τὸν ἀπασχολεῖ μόνον τὸ τί σημαίνει, ὅταν ἐμφανίζεται τὸ πρῶτον εἰς τὴν ἱστορίαν»[84].

Ὁ π. Ρωμανίδης βλέπει περαιτέρω συμπόρευση τοῦ Κοραῆ καὶ σύνολου τοῦ κύκλου τῶν ὀπαδῶν του μὲ τὰ δυτικὰ σχέδια ἀπέναντι στὴ Ρωμηοσύνη. «Ἡ διάλυσις καὶ καταστροφὴ τῆς Ρωμηοσύνης ἐσχεδιάσθη καὶ προωθήθη ὑπὸ τῶν Φράγκων καὶ *περιέργως* ἐνεφανίσθη εἰς τὸν νεογραικικὸν κύκλον τοῦ Ἀδαμαντίου Κοραῆ καὶ συμπεριελήφθη *παραδόξως* εἰς τὰ πρῶτα Συντάγματα τῆς Ἑλ-

83. *Ρωμηοσύνη*, σ. 47. Τὸ «ρωμαῖος» μᾶς συνδέει μὲ τὴν ὀρθοδοξία, τὸ «γραικὸς» ἢ «ἕλλην» μὲ τὴν ἀρχαιότητα!
84. *Αὐτόθι*, σ. 217 ἑ.

λάδος»[85]. 'Απερίφραστα δέχεται ἀκόμη ὁ π. Ρωμανίδης, ὅτι στὸ νέο Κράτος τῆς 'Ελλάδος «ἐπεβλήθη ἡ γραμμὴ τοῦ 'Αδαμαντίου Κοραῆ», δηλαδή: «ὁ Μοναχισμὸς καὶ ἡ 'Εκκλησία γενικῶς πρέπει νὰ προσαρμοσθοῦν εἰς τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα, ὡς εἶχε γίνει εἰς τὴν Ρωσίαν κατὰ τὴν ἐποχὴν τοῦ Μ. Πέτρου. Ἔτσι βλέπομεν, διατί κατεκλύσθη ἡ νέα 'Εκκλησία τῆς 'Ελλάδος μὲ ἀρχιτεκτονικήν, μουσικήν, εἰκονογραφίαν, ἀλλὰ καὶ Θεολογίαν καὶ πνευματικότητα ἰσχυρῶς ἐπηρεασμένην ἀπὸ τὴν Ρωσίαν καὶ τὴν Εὐρώπην»[86]. Τοῦτο ὀφείλετο, κατὰ τὸν π. Ρωμανίδη, σ' ἕνα «φοβερὸ αἴσθημα κατωτερότητος» —τοῦ Κοραῆ— ἔναντι τῆς Ρωσίας καὶ τῆς Εὐρώπης, καὶ τὴ μανία «πρὸς ἀπομίμησιν τῶν Εὐρωπαίων καὶ συγχρόνως ἀποστροφὴν διὰ τὰ Ρωμαίικα». Σπουδαῖο δὲ εἶναι ὅτι, κατὰ τὸν π. Ρωμανίδη, «ἡ ἀπίστευτη ἄγνοια τοῦ Α. Κοραῆ ἔγινε τὸ θεμέλιον [καὶ] τῆς νέας Θεολογίας καὶ

85. «'Ορθ. Τύπος», *ὅπ. παρ.*, σ. β'. Δὲν θὰ ἐπιμείνουμε ἐδῶ στὴ γνώμη τοῦ Κοραῆ γιὰ τοὺς Μακεδόνες (ὡς ὑποδουλωτὲς τῶν 'Ελλήνων, κάτι ποὺ χρησιμοποιεῖται εὔκολα κατὰ τῆς ἑλληνικότητας τῆς Μακεδονίας), οὔτε γιὰ τὴν προώθηση ἀπ' αὐτὸν τῶν γαλλικῶν συμφερόντων στὴν 'Ανατολή, γιατὶ εἶναι ζητήματα τετριμμένα. Θὰ ὑπενθυμίσουμε μόνο, ὅτι γύρω στὸ 1825 εἰσηγήθηκε ὁ Κοραῆς νὰ ζητήσει ἡ 'Ελλάδα τὴ γαλλικὴ προστασία, διακόπτοντας τὸν ἀγώνα. Νὰ γίνει δηλαδὴ γαλλικὸ προτεκτοράτο. Μετὰ δὲ τὴν ἄφιξη τοῦ Καποδίστρια ζήτησε ἀπὸ τοὺς Χίους μεγαλέμπορους νὰ διαπραγματευθοῦν τὴν ἀνεξαρτησία τῆς Χίου ἀπευθείας μὲ τὸν Σουλτάνο, γιὰ νὰ μὴ γίνουν «δοῦλοι» τῆς 'Ελλάδος. Βλ. Ν. Τωμαδάκη, *μν. ἔργ.*, σ. 110.

86. «'Ορθ. Τύπος», σ. β'. 'Ο Κοραῆς ὑποστηρίζει — καὶ ἐνεργεῖ ὁ ἴδιος — τὴ διάδοση «φράγκικων» εἰκόνων. Βλ. *Γράμματα ἀπὸ τὸ Ἄμστερνταμ*, ὅπ. παρ., σ. μα'. Παραπονεῖται δέ, διότι «αἱ 'Εκκλησίαι μας δὲν δέχονται ἀκόμη τοιαύτας ζωγραφίας». *'Αλληλογραφία* (ἔκδ. Ο.Μ.Ε.Δ.) τόμ. Α', σ. 249. 'Ο Φ. 'Ηλιοὺ δέχεται (*ὅπ. παρ.*) ὅτι ἡ ἐπίδοση τοῦ Κοραῆ στὴ διάδοση «εἰκονισμάτων» ἦταν «ἔργο θεοσέβειας» καὶ προερχόταν «ἀπὸ ἕνα κλίμα, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Κοραῆς δὲν εἶχε ἀκόμα ἀποκολληθεῖ»!

τῆς πνευματικότητος τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος» μὲ τὸν πόλεμό του κατὰ τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ, γιὰ νὰ καταστραφεῖ «ἡ δύναμις τῆς Ρωμηοσύνης»[87]. Βλέπει δηλαδὴ τὸν Κοραὴ ὡς «πατέρα» ὄχι μόνο «τῆς Πατρίδος», ἀλλὰ καὶ τῆς νεοελληνικῆς θεολογίας. Δέχεται δὲ ἀκόμη, ὅτι καὶ σήμερα συνεχίζεται «ὁ ἀνταγωνισμὸς μεταξὺ τῶν διανοουμένων, ποὺ ἐπανῆλθαν εἰς τὴν Θεολογικὴν παράδοσιν τῆς Ρωμηοσύνης, καὶ τῶν ὀπαδῶν τοῦ Κοραῆ, ποὺ παραμένουν πιστοὶ εἰς τὴν δυτικοποιημένην Θεολογικὴν μέθοδον», κάτι ποὺ εἶναι φυσικὰ «ζωτικῆς σημασίας διὰ τὸ μέλλον τῆς Ρωμηοσύνης»[88]. Εἶναι δὲ ἀπόλυτα ἀντικειμενικὸς ὁ π. Ρωμανίδης, ὅταν ὑποστηρίζει, ὅτι «τὰ φιλοσοφικὰ μεταφυσικὰ θεμέλια τῆς φραγκικῆς καὶ προτεσταντικῆς θεολογικῆς παραδόσεως, διὰ τὰ ὁποῖα φιλοσοφικὰ θεμέλια ἐνήργησε μὲ φανατισμὸν ὁ Κοραῆς, ὥστε νὰ εἰσαχθοῦν εἰς τὴν 'Ελλάδα, ἔχουν καταδαφισθῆ πλέον ἐξ αἰτίας τῶν εὑρημάτων εἰς τὰς θετικὰς-κοινωνικὰς ἐπιστήμας εἰς τέτοιον βαθμόν, ποὺ ὁ εὐρωπαϊκὸς χριστιανισμὸς κινδυνεύει νὰ ἀφανισθῆ»[89]. Εἶναι ὁ κίνδυνος, ποὺ ἀντιμετωπίζει ἀναγκαστικὰ κάθε θεολογία, ὅταν περιορίζεται στὸ στοχασμό, ἀγνοώντας τὴν ἐμπειρία.

8. Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ ἡ ἐξ ἄλλης ἀφορμῆς κριτικὴ τοῦ καθηγ. Κων. Μουρατίδη, κανονολόγου, γιὰ τὶς καινοτομίες τοῦ Κοραῆ, σχετικὰ μὲ τὴ διαμόρφωση τῶν σχέσεων 'Εκκλησίας-Πολιτείας στὸ Νεοελληνικὸ Κράτος. «'Αφελεῖς καὶ πεπλανημένας» ὀνομάζει τὶς ἀπόψεις τοῦ Κοραῆ ὁ Κ. Μουρατίδης, ὑπογραμμίζοντας, ὅτι «ὁ διακεκριμένος διανοητὴς καὶ πιστὸς

87. *Αὐτόθι.*
88. *Αὐτόθι.*
89. *Αὐτόθι.*

χριστιανὸς» κατέληξε «εἰς τὴν πλήρη ὑποταγὴν τῆς 'Εκκλησίας εἰς τὴν Πολιτείαν, καὶ δὴ καὶ εἰς τὸν Λειτουργόν, δηλαδὴ τὸν 'Υπουργὸν τῆς Δημοσίου Παιδείας, εἰς τὴν ἁρμοδιότητα τοῦ ὁποίου συνυπήγοντο ὑπ' αὐτοῦ μετὰ τῆς Θρησκείας καὶ ἡ 'Αστυνομία καὶ Δικαιοσύνη»[90]. Μέσα στὸ ἠθικιστικὸ κλίμα τοῦ εὐσεβισμοῦ, στὸ ὁποῖο ἐκινεῖτο ὁ Κοραής, εἶναι ἀλήθεια, διέκρινε παντοῦ νομικὴ τάξη, ἐπιβαλλόμενη ἀπὸ κάποια 'Αρχή, ἀκόμη καὶ στὸ χῶρο τῆς πίστεως-ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, ὄχι ὅμως γιὰ τὴν πραγμάτωση τῶν σκοπῶν τῆς 'Εκκλησίας, ἀλλὰ τῶν στόχων τῆς Πολιτείας, ἡ ὁποία ὡς ἄλλος

90. Κων. Δ. Μουρατίδου, *Σχέσις 'Εκκλησίας καὶ Πολιτείας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου καὶ τῶν νεωτέρων κατευθύνσεων ἐν τῇ ἐκκλησιολογίᾳ καὶ τῇ πολιτειολογίᾳ*, τόμος Α', 1, 'Αθῆναι 1965, σ. 209 ἑ.ἑ. 'Ο Κ. Μουρατίδης δέχεται ἀκόμη, ὅτι ὁ Κοραὴς «... λόγῳ τῆς μεγαλοφυΐας καὶ τῆς εὐρύτητος τοῦ πνεύματός του δὲν παρεσύρθη μὲν ἀπὸ τὰ ἕωλα καὶ λάμποντα συνθήματα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀλλ' ἐπεδίωξε νὰ συνθέσῃ καὶ ἐναρμονίσῃ τὰς ἀξίας τῆς χριστιανικῆς πίστεως πρὸς τὰς τοιαύτας τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὡς καὶ τῶν εὑρισκομένων ἐν ἁρμονίᾳ πρὸς αὐτὰς πνευματικῶν ρευμάτων τῆς ἐποχῆς του καὶ συνεπῶς νὰ ἐντάξῃ καὶ ὑποτάξῃ αὐτὰς εἰς τὰς αἰωνίους ἀξίας τοῦ ἑλληνοχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ· ἐν τούτοις ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων 'Εκκλησίας καὶ Πολιτείας ἀπεδέχετο τὸ κρατοῦν ἐν τῇ Δύσει σύστημα τῆς πολιτειοκρατίας. 'Υπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῶν περὶ 'Εκκλησίας ἀντιλήψεων τῆς ἐποχῆς του (...) ὁ Κοραῆς ἐθεώρει τὴν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψιν ὡς θρησκεΐαν ὑπὸ τὴν συνήθη ἔννοιαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἰδιαζούσῃ αὐτῆς μορφῇ, τ.ἔ. ἐν τῷ θείῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ τῆς 'Εκκλησίας ὀργανισμῷ, τῷ συνιστῶντι τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς (...). Συνεπῶς εἶναι καὶ ἡ χριστιανικὴ θρησκεία ὑπόθεσις γνώσεως. 'Η ἀποκάλυψις κατὰ ταῦτα μεταβάλλεται εἰς γνῶσιν καὶ ἀρνεῖται ὁ Κοραῆς εἰς τὴν 'Εκκλησίαν ἕνα τῶν οὐσιωδῶν σκοπῶν τῆς ἐν τῇ γῇ ὑπάρξεώς της, τὴν ἀποστολήν! (...). 'Η ἁπλοϊκὴ αὕτη ἀντίληψις τοῦ Κοραῆ περὶ τοῦ περιεχομένου τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως καὶ τῆς ἀποστολῆς, ὡς αὗται ἐμπεριέχονται ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ, ἦτο φυσικὸν νὰ ὁδηγήσῃ αὐτὸν εἰς τὸ ν' ἀρνηθῇ εἰς τὴν 'Εκκλησίαν οἱανδήποτε αὐτοτέλειαν καὶ αὐτοδιοίκησιν» (αὐτόθι).

Μινώταυρος ὄφειλε νὰ καταβροχθίζει καὶ τὴ θρησκευτικὴ ζωή, σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχὲς τοῦ διαφωτιστικοῦ «λαϊκισμοῦ» καὶ τῆς δυτικῆς ἐκκοσμικεύσεως.

9. Πολὺ ἐνδιαφέρουσα εἶναι καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ ὄχι θεολόγου ex officio, ἀλλὰ θεολογικοτάτου στὴν παιδεία καθηγ. Νικ. Τωμαδάκη, ὅπως παρουσιάζεται σὲ παλαιότερο δημοσίευμά του[91]. Γιὰ τὸ θέμα μας ὁ Ν. Τωμαδάκης προσφέρει ἀξιοπρόσεκτες ἀπόψεις. Δέχεται «ἀντιπάθειαν» τοῦ Κοραῆ πρὸς τὴ θρησκεία, «τὴν ὁποίαν ἔβλεπεν ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς εἰς πολλὰ κατὰ τὸν ἠθικὸν βίον σφαλλομένης ἐκκλησίας, καὶ ἡ ὁποία ἐξετείνετο καὶ πρὸς τὴν Βυζαντινὴν Αὐτοκρατορίαν καὶ τὴν πνευματικὴν αὐτῆς παραγωγήν». Ἡ «γεροντική του ἐμπάθεια» τὸν ἔστρεψε κατὰ τοῦ Γρηγορίου Ε΄ καὶ τοῦ Ἰ. Καποδίστρια. «Ἐμίσει τοὺς ἀργοὺς καλογήρους, χωρὶς νὰ ὑπολογίσῃ τὸ ἐκ τῆς εὐσεβείας τοῦ λαοῦ (καὶ δι' αὐτῆς τῆς τιμῆς τῶν ἀληθῶν ἢ οὐ λειψάνων) κέρδος τοῦ ἐθνισμοῦ ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἠθικῆς συγκρατήσεως τοῦ Λαοῦ». Δὲν ὑποψιάζεται κἂν «τὸ ἔργον τοῦ ἐθναποστόλου Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ. Ὑπόπτως βλέπει ὡς δρῶντας ἐν Ρωσσίᾳ τὸν πολὺν Εὐγένιον Βούλγαριν καὶ τὸν Νικηφόρον Θεοτόκην. Τοὺς πατριαρχικοὺς θεωρεῖ τουρκόφιλους, ὡς ἐὰν τὸ Πατριαρχεῖον Κωνσταντινουπόλεως ἠδύνατο νὰ χαράξῃ ἄλλην πολιτικὴν διασώσεως καὶ προστασίας τοῦ ὀρθοδόξου ποιμνίου [...]. Τὸ ἔργον τῆς Ἐκκλησίας βλέπει ἠθικοδιδακτικὸν καὶ φιλανθρωπικὸν ὡς εὐσεβιστής [...]. Πολεμεῖ τοὺς ἐν Ἀνατολῇ Ἐκκλησιαστικούς, τοὺς ἀντιταχθέντας εἰς τὰς ἰδέας τῆς Γαλλικῆς

91. Ν. Β. Τωμαδάκη, *Κλασσικισμός, Διαφωτισμὸς καὶ Ἀδαμάντιος Κοραῆς*, ὅπ. παρ., σ. 109-111.

Ἐπαναστάσεως, χωρὶς νὰ διακρίνῃ τὰς πολιτικὰς ἰδέας της ἀπὸ τὴν ἀθεϊστικὴν καὶ ἀντιχριστιανικήν της θεωρίαν καὶ πρᾶξιν...».

10. Προσπαθήσαμε νὰ παρουσιάσουμε τὶς διαστάσεις τῆς κριτικῆς τῆς νεώτερης ἑλληνικῆς θεολογίας στὸν Κοραή. Ὅπως βλέπουμε, ἡ στάση τῶν θεολόγων μας ἀπέναντί του κυμαίνεται ἀπὸ τὴν πλήρη παραδοχὴ καὶ κατάφασή του μέχρι τὴν πλήρη ἀπόρριψή του. Γιατὶ ἡ στάση τῶν θεολόγων μας ἀπέναντί του ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς δικές τους θεολογικὲς προϋποθέσεις, τὴν παραδοσιακότητα ἢ ἐλευθεροφροσύνη τους, καὶ πρὸ πάντων τὴν τοποθέτησή τους ἀπέναντι στὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα καὶ τὴ Δύση. Ὅσο περισσότερο ὀρθόδοξα εἶναι τὰ θεμέλια, τόσο εὐκρινέστερα διακρίνει κανεὶς τὴν ἀλλοίωση, τὴν ὁποία ἐπέφερε ἡ γραμμὴ τοῦ Κοραῆ στὴν ἐκκλησιαστική μας παράδοση καὶ στὰ θεολογικὰ κριτήριά μας, καὶ ποὺ ὁδήγησε στὴν πνευματικὴ ἐκείνη ἀλλοτρίωση, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπεγνωσμένα σήμερα προσπαθοῦμε νὰ ἀπελευθερωθοῦμε. Κρινόμενος ὁ Κοραὴς μὲ ἀνθρωπιστικὰ-οὑμανιστικὰ κριτήρια, ἀναγνωρίζεται ὡς πρότυπο χριστιανικότητας, ποὺ εὐεργέτησε τὸ Ἔθνος σὲ ὅλο τὸ φάσμα τῆς ζωῆς του. Θεωρούμενος ὅμως μὲ αὐθεντικὰ ἁγιοπατερικὰ κριτήρια, δικαιώνει τὴν κριτικὴ τοῦ π. Ρωμανίδη, ὅσο καὶ ἂν φαίνεται καταλυτική. Βέβαια δὲν θὰ ἐξετάσουμε ἐδῶ τὸ ποσοστὸ τῆς ἀγνοίας τοῦ Κοραῆ, γιὰ νὰ ἀνακαλύψουμε τυχὸν κρύφιες σκοπιμότητές του, διότι ὁ σκοπός μας δὲν εἶναι, ὅπως εἴπαμε, ἡ καταδίκη τοῦ Κοραῆ, ἀλλὰ μόνο ἡ θεολογικὴ ἀποτίμηση τῆς προσφορᾶς του. Ἔχουμε ὅμως περισσότερες ἀποδείξεις ἀπ' ὅσες θὰ χρειαζόμασταν, γιὰ νὰ εἴμαστε βέβαιοι, ὅτι ὁ Κοραὴς παρουσιάζει μιὰν ἐνσυνείδητη μεταλλαγή, ποὺ τὴν συνοδεύει ἡ ἐνσυνείδητη ἀπόρριψη μιᾶς παραδόσεως

πού γνώρισε καλὰ στὴν πατρίδα του. Αὐτὸ ἀποδεικνύουν τὰ περιβόητα «Γράμματα τοῦ Σταμάτη Πέτρου» καὶ τὰ σχόλια σ' αὐτὰ τοῦ Φ. 'Ηλιοῦ. 'Ο τελευταῖος μιλεῖ γιὰ «ἐπαναστατικὴ ρήξη μὲ τὰ παραδοσιακὰ πρότυπα, τὰ ὁποῖα, λίγο καιρὸ πρὶν ἐνσάρκωνε» ὁ Κοραής[92]. Μόλις φθάνει στὸ Ἄμστερνταμ, στὰ εἰκοσιτρία του χρόνια, ὁ Κοραὴς «παρουσιάζεται [...] μὲ ὅλη τὴν αὐστηρότητα πού χαρακτηρίζει τὰ ἡσυχαστικῆς προέλευσης κινήματα, πού ἀρχίζουν νὰ ξανανθίζουν ἐκεῖνα ἀκριβῶς τὰ χρόνια στοὺς κόλπους τῆς ἀνατολικῆς 'Εκκλησίας καὶ μὲ τὰ ὁποῖα διασταυρώθηκε —εὐνοϊκά, φαίνεται, στὴν ἀρχή, μὲ ἄκρα ἐχθρότητα στὴ συνέχεια τῆς ζωῆς του»[93]. Κάπως ἀντιφατικὰ ὁ Φ. 'Ηλιοῦ ἀπὸ τὴ μιὰ δέχεται, ὅτι ὁ Κοραὴς ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τὸν ὀλλανδικὸ καλβινισμὸ[94] (πού τὸν θεωρεῖ... φιλελεύθερο ὁ κ. 'Ηλιοῦ!) καὶ ἀπὸ τὴν

92. *Γράμματα ἀπὸ τὸ Ἄμστερνταμ*, ὅπ. παρ. σ. θ'. Καὶ παρακάτω (σ. κθ' - λ'): «Οἱ παραδοσιακὲς ἰσορροπίες ἀνατρέπονται ἡ μία μετὰ τὴν ἄλλη καὶ στὴ θέση τους προβάλλουν θριαμβευτικὰ οἱ νέες ἀξίες τῆς γήινης εὐδαιμονίας, τῆς ἐλευθερίας τῆς σκέψης καὶ τῆς ἀνεξιθρησκείας καὶ τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας... ἀντὶ γιὰ τὶς νηστεῖες καὶ τὴν ἐγκράτεια ὁ ἔρωτας, τὰ γλέντια, τὰ ξενύχτια... ἡ φωτισμένη Εὐρώπη τὸν μαγεύει καὶ τὸν κερδίζει».

93. *Ὅπ. παρ.*, σ. κζ'-κη'.

94. *Αὐτόθι*, σ. μβ'. Βέβαια, ὁ Φ. 'Ηλιού, ὡς μὴ θεολόγος, μένει σὲ πολὺ ἐπιφανειακοὺς συσχετισμούς, ἐνῶ εἶναι πολὺ βαθύτερες οἱ ἐπιδράσεις. Πρόκειται γιὰ μετάγγιση ἑνὸς ἄλλου τρόπου σκέψης, ζωῆς, ὕπαρξης. Ἤδη τὸ 1782 φαίνεται ὁ Κοραὴς νὰ ἔχει δεχθεῖ τὴν περὶ ἱκανοποιήσεως (satisfactio) θεωρία τοῦ 'Ανσέλμου Κανταβρυγίας. Βλ. «Προδιοίκησιν» τῆς 'Ορθοδόξου Διδασκαλίας (τοῦ μητρ. Πλάτωνος Μόσχας) — μετάφρ. Α. Κοραῆ — (Γ. Βαλέτα, Κοραῆς, *Ἄπαντα τὰ πρωτότυπα ἔργα*, τ. Α1, σ. 20): ἄπειρος Θεός, ἄπειρη ἁμαρτία, ἄπειρος μεσίτης, πού ἱκανοποιεῖ τὴν ἄπειρη δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ. Βέβαια, θὰ μποροῦσε νὰ παρατηρήσει κανείς, ὅτι ἡ ἀποδοχὴ τῆς θεωρίας τοῦ 'Ανσέλμου δὲν ἦταν παρέκκλιση μόνο τοῦ Κοραῆ, ἀλλὰ ὅλης τῆς δυτικότροπης «ὀρθοδοξίας» τῆς ἐποχῆς του.

ἄλλη, ὅτι «ρέπει στὴν ἀδιαφορία», κάτι ποὺ ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὸ διαφωτισμὸ καὶ μάλιστα τοὺς Ἰδεολόγους[95]. Καταλήγει ὅμως στὸ συμπέρασμα, ὅτι ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἄμστερνταμ «ἀρτιώνεται ἕνας νέος ἀνθρώπινος τύπος, τὸν ὁποῖο ὁ Κοραῆς θὰ ἐνσαρκώσει μὲ συνέπεια, ὣς τὰ ἔσχατα γηρατειά του»[96]. Δὲν χρειάζεται, λοιπόν, νὰ προχωρήσει σὲ δικά του συμπεράσματα ὁ θεολόγος, ὅταν ἔχει τόσο καθαρὰ διατυπωμένα τὰ συμπεράσματα τοῦ (profan ἱστορικοῦ) Φ. Ἠλιοῦ. Τὸ μόνο, ποὺ ἕνας θεολόγος θὰ ἀμφισβητοῦσε, διαφοροποιούμενος κάπως ἀπὸ τὴ θεώρηση τοῦ Φ. Ἠλιοῦ, εἶναι, ἂν ἔχουμε στὸν Κοραὴ τῆς Σμύρνης πραγματικὴ εὐσέβεια καὶ παραδοσιακότητα καὶ ὄχι προσαρμογὴ ἀναγκαστικὴ σὲ τυπικὲς συμβατικότητες, τὶς ὁποῖες ἀπορρίπτει ἀμέσως, μόλις βρεῖ τὴν εὐκαιρία γιὰ αὐτοέκφραση καὶ αὐτοπραγμάτωση. Ἄλλωστε καὶ ἡ στάση του τὸν πρῶτο —μεταβατικὸ— καιρὸ στὸ Ἄμστερνταμ δὲν εἶναι «πατερικὰ» ὀρθόδοξη, ἀλλὰ αὐτόχρημα εὐσεβιστική[97]. Ἐνῶ λοιπὸν δὲν ἀμφιβάλλουμε καθόλου, ὅτι γνώριζε τὴν ὀρθόδοξη παράδοση ὁ Κοραής, ἀμφισβητοῦμε, ὅτι ὑπῆρξε περίοδος ποὺ τῆς ἦταν πραγματικὰ πιστὸς καὶ εἶχε παραδοθεῖ στὶς ἐμπειρίες της μὲ ταπείνωση καὶ εἰλικρίνεια.

Εἶναι, λοιπόν, συγκινητικὴ πράγματι ἡ ἠθικιστικὴ κηρυγματικὴ τοῦ Κοραῆ καὶ ἡ προσπάθειά του γιὰ ἠθικὴ βελτίωση τῶν συμπατριωτῶν του. Εἶναι δὲ γεγονός, ὅτι

95. *Αὐτόθι*, σ. μγ'. Πρβλ. Φ. Ἠλιοῦ, *Στὴν τροχιὰ τῶν Ἰδεολόγων*, Κοραῆς - Daunou - Φουρναράκης, «Χιακὰ Χρονικὰ» Ι' (1978), σ. 37 ἑ. Καὶ ὁ Γ. Βαλέτας παρατηρεῖ, ὅτι «ἀπ' τὰ χρόνια αὐτὰ (= τῆς Ὁλλανδίας) βγαίνει ὅλος ὁ κατοπινὸς Κοραῆς» (Κοραῆς, *Ἅπαντα*, ὅπ. παρ., σ. ια').

96. *Γράμματα ἀπὸ τὸ Ἄμστερνταμ*, σ. μδ'.

97. Ἀρκεῖ νὰ διαβάσει κανεὶς τὶς σσ. κη' - κθ' τῆς παραπάνω μελέτης τοῦ Φ. Ἠλιοῦ.

γιὰ τὸν ἀθεολόγητο τὰ ἠθικιστικὰ κηρύγματα πάντα δημιουργοῦν μεγάλες ἐντυπώσεις καὶ θαυμασμό. Σημασία ὅμως ἔχει, ὅτι οἱ ἠθικὲς προϋποθέσεις τοῦ Κοραῆ εἶναι καθαρὰ φιλοσοφικὲς καὶ δυτικές, γιατὶ ἀγνοοῦν τελείως τὸν ἁγιοπνευματικὸ παράγοντα καὶ τὴν ἀναγεννητικὴ δύναμη τῆς θείας Χάρης. Αὐτὸ ποὺ συμπερασματικὰ ἐπιτρέπεται νὰ ποῦμε γιὰ τὴν ὀρθοδοξία τοῦ Κοραῆ, εἶναι, ὅτι στὸ ποσοστὸ ποὺ τῆς ἔμεινε πιστός[98], δὲν ἐσήμανε γι' αὐτὸν ποτὲ ἡ 'Ορθοδοξία κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ θρησκευτικὴ φιλοσοφία ἢ ἠθική[99]. Τὸ ὕψιστο κριτήριο γιὰ τὸν Κοραὴ δὲν ἦταν ἡ 'Εκκλησία, ὡς Σῶμα Χριστοῦ, ἀλλ' ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία, ὁ ὀρθὸς λόγος (ὀρθολογισμὸς-λογικοκρατία)[100]. Μένει ἀσφυκτικὰ ἀνθρωποκεντρικός, ὅταν οἱ ἅγιοι Πατέρες δὲν βλέπουν περισσότερο ἀπὸ ἕνα «ὄργανο» τὴ φιλοσοφία[101] καὶ ἀναγνωρίζουν ὡς ὕψιστο κριτήριο τὸν φωτισμὸ τοῦ 'Αγίου Πνεύματος καὶ τὴ «θεωρία» (θεοπτία).

'Ο Κοραὴς ταύτιζε τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἀλήθεια. 'Η φιλοσοφία εἶχε γι' αὐτὸν «δύναμιν ἰσόθεον»[102]. Τὴ θρη-

98. Βέβαια, εἶναι πολὺ περιορισμένος ὁ ὁρίζοντας τῆς «πίστεως» τοῦ Κοραῆ. «Τὸ Σύμβολον περιέχει ὅσα χρεωστεῖ νὰ πιστεύῃ καὶ νὰ ἐλπίζῃ ὁ Χριστιανός». *'Αλληλογραφία* (ἔκδ. Ο.Μ.Ε.Δ.), τόμ. Δ', σ. 329, στ. 17-18 (10.1.1822).(Γράμμα πρὸς τοὺς Προκρίτους τῆς Πελοποννήσου!) Μὲ τὴν ἀρχὴ ὅμως αὐτὴ δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα σὲ ὀρθοδόξους καὶ ἑτεροδόξους, ἀφοῦ καὶ ἐκεῖνοι δέχονται τὸ Σύμβολο!

99. «῎Αν καὶ δὲν εἶναι σαφῶς ἀντιθρησκευτικὸς καὶ ἀντικληρικός, ἀντιτίθεται εἰς τὴν κοσμοθεωρίαν τῆς 'Εκκλησίας. Εἰς τὴν θέσιν τῆς πίστεως παρεισάγει δύο νέας θεότητας: τὴν παιδείαν καὶ τὴν γλῶσσαν» (Δ. Ζακυθηνοῦ, *Πολιτικὴ 'Ιστορία τῆς Νεωτέρας 'Ελλάδος*, 'Αθῆναι 1965, σ. 43).

100. Βλ. A. Papaderos, *Metakenosis...*, ὅπ. παρ., σ. 113.

101. Βλ. Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, *Πατρολογία*, τόμ. Α', 'Αθῆνα 1977, σ. 24 ἑ.ἑ., 51 ἑ.ἑ.

102. *Αὐτοσχέδιοι στοχασμοί*, Β', Βαλέτα, ὅπ. παρ., τ. A_2, σ. 904.

σκεία θεωροῦσε «ἁπλῆν δόξαν καὶ ὑπόληψιν τοῦ νοῦ περὶ Θεοῦ καὶ τῶν θείων πραγμάτων»[103]. Δὲν εἶδε ποτὲ τὴν 'Ορθοδοξία ὡς ἀποκεκαλυμμένο τρόπο ζωῆς καὶ ἁγιοπνευματικῆς ἐμπειρίας, ὅπως συνέβη λ.χ. μὲ τὸν 'Αλ. Παπαδιαμάντη, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν ἐνοίκηση τοῦ 'Αγίου Πνεύματος στὸν ἄνθρωπο, μὲ κατάληξη στὸ μοναδικὸ ἐπὶ γῆς σκοπὸ τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης, τὴ *θέωση*. Οὔτε πάλι —ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν διάβαζε Πατέρες— εἶδε τὴ θεολογία τους ὡς πρακτικὴ ἐπιστήμη-θεραπεία τοῦ πεπτωκότος ἀνθρώπου, κάτι δηλαδὴ περισσότερο ἀπὸ μιὰ θεωρητικὴ ἐπιστήμη (γνώση) ἢ κώδικα ἠθικῆς. Εἶχε ὅμως χάσει κάθε προϋπόθεση γιὰ μιὰ τέτοια θεώρηση τῆς πατερικῆς θεολογίας, κυριευμένος ὅπως ἦταν ἀπὸ τὸ θαυμασμὸ τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν ἀπολυτοποίησή της, ὅπως φαίνεται στὴ στάση του ἀπέναντι στὸν Βολταῖρο. 'Ο διαφωτισμός, ἀπολυτοποιημένος, γεννᾶ πάντα ὑπεροπτικὰ πνεύματα, ἐνῶ ἡ θεολογία ζητᾶ «καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην».

'Ο Κοραὴς ταύτιζε τὴ θρησκεία μὲ τὴν πολιτικὴ ἠθική. «'Η θρησκεία ὀνομάζεται παιδεία Κυρίου καὶ τὸ πλέον ἀξιοσημείωτον, παιδεία δικαιοσύνης, ἤγουν διδάσκει ἀκριβῶς ὅ,τι χρεωστεῖ νὰ διδάσκῃ καὶ ἡ ἀληθινὴ Πολιτική»[104]. 'Η συχνὴ ἀναφορά του στὸν Κλήμεντα τὸν

103. Α. Κοραῆ, *Σημειώσεις εἰς τὸ προσωρινὸν Πολίτευμα τῆς 'Ελλάδος τοῦ 1822 ἔτους*, Γ. Βαλέτα, ὅπ. παρ., σ. 376.

104. *Σημειώσεις εἰς τὸ προσωρινὸν πολίτευμα* (Γ. Βαλέτα, μν. ἔργ., σ. 400). Κατὰ τὸν Δημ. Α. Χαντζερὴ (*'Ολίγα τινὰ περὶ τῆς παρ' ἡμῖν ὑπαρχούσης παιδείας καὶ περὶ τῆς ἡμετέρας τῶν 'Ελλήνων γλώσσης κατ' ἀντιπαράθεσιν πρὸς τὰς ρωμανικὰς διαλέκτους*, τεῦχ. α', 'Αθῆναι 1871, σ. 24), ὁ Κοραὴς κατάντουσε τὴ θρησκεία «μόριόν τι πρακτικῆς ἠθικῆς, ὅσον χρήσιμον αὐτῷ ἐδόκει εἶναι εἰς εὐημερίαν τινὰ κοινωνικὴν καὶ πολιτικήν». Αὐτὸς ὁ ἀσφυκτικὸς ὁριζοντισμὸς (ὁ ὅρος «εὐδαιμονία» ἐπαναλαμβάνεται σχεδὸν σὲ κάθε σελίδα τοῦ κοραϊκοῦ ἔργου καὶ

᾿Αλεξανδρέα γίνεται ὄχι σὰν σὲ ἐκκλησιαστικὸ πατέρα, (καὶ δὲν εἶναι, πράγματι, ἐκκλησιαστικὸς πατέρας ὁ Κλήμης, παρὰ μόνο χριστιανὸς συγγραφέας καὶ ὄχι μάρτυρας τῆς παραδόσεως)[105], ἀλλὰ σὲ ἕνα «γνωστικίζοντα» χριστιανὸ συγγραφέα, ποὺ προσέφερε ἐρείσματα στὸ διαφωτιστικὸ πρόγραμμα τοῦ Κοραῆ[106]. Χρησιμοποιεῖ συχνὰ πατέρες ὁ Κοραής, ἀλλὰ μὲ ἕνα πνεῦμα ὑποκειμενικοῦ ἐκλεκτισμοῦ, κάτι, ποὺ ἐπιβάλλει τὸ πνεῦμα τοῦ διαφωτισμοῦ, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐμφορεῖται. Καὶ αὐτὸν τὸν Κλήμεντα —παρατηρεῖ ὁ ᾿Αλ. Παπαδερὸς— ὄχι σπάνια τὸν παρερμηνεύει[107]. ῾Ο Κοραὴς ζητοῦσε στὰ ἔργα τῶν Πατέρων —ἀγαπητὰ στοὺς συμπατριῶτες του— ἰδέες, ποὺ θὰ στήριζαν τὶς δικές του ἀπόψεις[108], καθιστώντας τες ἔτσι περισσότερο προσιτὲς καὶ εὐκολότερα ἀποδεκτές. Ἔβλεπε τοὺς Πατέρες ὡς στηρίγματά του καὶ ὄχι ὡς φορεῖς ἀληθείας καὶ διδασκάλους ζωῆς ἀληθινῆς. Γι᾿ αὐτὸ καὶ ἑρμηνεύει τοὺς Πατέρες σύμφωνα μὲ τὶς πολιτικὲς ἀρχές του[109]. Γιὰ νὰ ἀναφέρουμε ἕνα χαρακτηρι-

θυμίζει τὸ σύγχρονό μας πολιτικὸ σύνθημα «εὐημερία») εἶναι διάχυτος στὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ.

105. ῾Ο Κοραὴς τὸν παρουσιάζει, ὡς «σοφώτατον τῆς ᾿Εκκλησίας πατέρα» γιὰ νὰ στηρίξει ὅμως τὴ δική του μέθοδο, τὴ χρήση δηλαδὴ θύραθεν αὐθεντιῶν — κάτι ποὺ εἰσήγαγε ἡ μεσαιωνικὴ σχολαστικὴ θεολογία. Βλ. *Συνέκδημος ῾Ιερατικός, περιέχων τὰς δύο Πρὸς Τιμόθεον καὶ τὴν Πρὸς Τίτον ᾿Επιστολάς...*, Παρίσιοι 1831, σ. νε΄-νστ΄.

106. Τὸν Κλήμεντα, ἐπειδὴ δίνει ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῆς σχέσης «πίστης - γνώσης», χρησιμοποίησε εὐρύτατα ὁ Διαφωτισμός. Βλ. Walter Völker, ***Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus***, Berlin 1952, σ. 375. Πρβλ. A. Papaderos, ***Metakenosis...***, σ. 116.

107. ***Αὐτόθι***, σ. 121 ἑ.

108. Πρβλ. A. Papaderos, ***Metakenosis...***, σ. 127.

109. Μερικὰ παραδείγματα: Στὸν *Διάλογο Δύο Γραικῶν Περὶ τῶν ῾Ελληνικῶν συμφερόντων*, Ὕδρα 1825, σ. 56, γράφει: «... Καὶ τοιαύτην παιδείαν παραγγέλλει ἡ Θρησκεία, "παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ"...

στικὸ παράδειγμα: δέχεται ὅσα γιὰ τὴν παιδεία διδάσκουν οἱ Πατέρες, π.χ. ὁ Μ. Βασίλειος στὸ γνωστὸ λόγο του *Πρὸς τοὺς νέους*. Πουθενὰ ὅμως στὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ δὲν βρίσκουμε τὴν προοπτικὴ θεωρήσεως τῆς παιδείας ἀπὸ τὸν Μ. Βασίλειο, καὶ γενικὰ τὴν Ὀρθοδοξία, καὶ ποὺ εἶναι: «πρὸς ἑτέρου βίου παρασκευὴν ἅπαντα πράττομεν»[110], συνεπῶς καὶ τὴν παιδευτικὴ πολιτική μας. Αὐτὸ ποὺ λείπει ὁλότελα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ καὶ τὸ λόγο του εἶναι ἡ κατακόρυφη διάσταση τῆς θρησκευτικότητας, ὥστε νὰ μπορεῖ ἡ θρησκευτικότητα νὰ μεταμορφωθεῖ σὲ «ζωὴ ἐν Χριστῷ». Καὶ κατὰ τὸν Α. Παπαδερό ὁ Κοραὴς δὲν θίγει μὲν τὸ δογματικὸ περιεχόμενο τῆς ἐκκλησιαστικῆς διδασκαλίας, ἀπορρίπτει ὅμως τὸν παραδοσιακὸ τρόπο προσεγγίσεως καὶ βιώσεώς του. Στὴν «ἀληθῆ θρησκείαν» τοῦ Κοραῆ δὲν ὑπάρχει χῶρος γιὰ «μυσταγωγία», «θεωρία», «οὐρανοκατέβατον φῶς», «μυστικισμό». Ὅλα αὐτὰ τὰ θεωρεῖ νεοπλατωνικά[111], ὅπως ἄλλωστε καὶ ὅλοι οἱ δυτικοὶ ἢ δυτικόφρονες. Ἡ Ὀρθοδοξία στὸν Κοραὴ ἔχει καταντήσει νεκρὸ γράμμα, δηλαδὴ ἄσαρκη ἰδεολογία, πού, εἴτε ἀπορρίπτεται εἴτε ὄχι, εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτό.

Δὲν εἶναι ἔτσι περίεργο, ὅτι ὁ Κοραὴς δὲν μπόρεσε νὰ ξεχωρίσει τὸν μοναχισμὸ τῆς Ἀνατολῆς, ὡς τρόπο

Ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ» (*Ρωμ.* 6, 18). Στὸν Παῦλο ὅμως «δικαιοσύνη» σημαίνει «δικαίωση» — υἱοθεσία τοῦ πιστοῦ, σωτηρία. Βλ. στὸ ἴδιο κείμενο, σ. 35, γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ «Γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς», *Ἰωάν.* 8', 31-32. Ὡς φιλολόγους δὲ καὶ ἐπιστήμονες θαυμάζει τὸν Μ. Φώτιο καὶ τὸν Εὐστάθιο Θεσσαλονίκης. Βλ. *Διατριβὴ αὐτοσχέδιος*..., Γ. Βαλέτα, ὅπ. παρ., σ. 201.

110. «Ὁμιλία πρὸς τοὺς Νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων», κεφ. 2.

111. *Metakenosis*..., ὅπ. παρ., σ. 123, 125.

ζωῆς, ἀπὸ ἐκεῖνον τῆς Δύσεως, κάτι ποὺ ἦταν ἀπόλυτα φυσικὸ καὶ εὐνόητο γιὰ τὸν Μακρυγιάννη[112]. Καὶ αὐτὸς ὁ Μπαλάνος θὰ παραδεχθεῖ ὅτι ὁ Κοραὴς «παρεγνώριζέν πως τὴν συμβολὴν τοῦ μοναχικοῦ βίου κατὰ τοὺς χρόνους τῆς δουλείας καὶ τῆς ἐθνεγερσίας»[113]. Μέσα στὸν ἄκρατο ἀντιβυζαντινισμό του δὲν μπόρεσε νὰ καταλάβει, ὁ Κοραής, ὅτι τὸ ὀρθόδοξο μοναστήρι πέρα ἀπὸ τὶς ὁποιεσδήποτε ἀτέλειες τῶν προσώπων, ὑπῆρξε ὁ χῶρος διαπλάσεως τῆς ἑλληνορθόδοξης συνειδήσεως, τῆς διατηρήσεως τῶν ἑλληνορθόδοξων κοινωνικῶν θεμελίων, τοῦ ἁγιασμοῦ καὶ τῆς θεώσεως, τῆς ἀναδείξεως τῶν Νεομαρτύρων —τῶν ἀκραιφνέστερων ἀντιστασιακῶν τῆς τουρκοκρατίας—, ἀλλὰ καὶ ὁ τόπος, ὅπου ἀπεκρούσθη δυναμικὰ ὁ ἐξισλαμισμὸς καὶ ἀφελληνισμὸς συνάμα, κατὰ τὸν ἀποτελεσματικότερο τρόπο.

Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρουμε ὅσα γράφει ὁ Κοραὴς γιὰ τὸ μοναχικὸ βίο στὸν «Ἱερατικὸν Συνέκδημόν» του: «Οἱ μοναχοί, ἀφίνοντες τὰ μοναστήρια, ἔφεραν μαζή των εἰς τὰς πόλεις καὶ τὰς μακράς των προσευχάς, ταράσσοντες τὴν ἡσυχίαν (sic) καὶ ἀνατρέποντες τὰς οἰκίας τῶν

112. Σημειώνει ὁ Στρατηγὸς καὶ Ἀγωνιστὴς τοῦ 1821: «... τ' ἅγια τὰ μοναστήρια, ὁπού 'τρωγαν ψωμὶ οἱ δυστυχισμένοι, ἀφοῦ αὐτὰ ὅπου ζοῦσαν πολὺ ἀδύνατοι ἀπὸ τὴν εὐλογίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπὸ τοὺς κόπους τῶν πατέρων, τῶν καλογέρων — δὲν ἦταν καπιτσίνοι δυτικοί, ἦταν ὑπηρέτες τῶν μοναστηρίων τῆς ὀρθοδοξίας· δὲν ἦταν τεμπέληδες, δούλευαν καὶ προσκυνοῦσαν· καὶ εἰς τὸν ἀγώνα τῆς πατρίδος σ' αὐτὰ τὰ μοναστήρια γενόταν τὰ μυστικοσυμβούλια, συναζόταν τὰ ὀλίγα ἀναγκαῖα τοῦ πολέμου, καὶ εἰς τὸν πόλεμον, θυσίαζαν καὶ σκοτωνόταν αὐτεῖνοι οἱ περέτες τῶν μοναστηριῶν καὶ τῶν ἐκκλησιῶν — τριάντα εἶναι μόνον μὲ μένα σκοτωμένοι ἔξω εἰς τοὺς πολέμους καὶ εἰς τὸ κάστρο, τὸ Νιόκαστρο, καὶ εἰς τὴν Ἀθήνα» (Στρατηγοῦ Μακρυγιάννη, *Ὁράματα καὶ θάματα*, μεταγραφὴ Ἀγγέλου Ν. Παπακώστα, Ἀθήνα 1983, σ. 163-164).

113. Ἀδ. Κοραῆς, *ὅπ. παρ.*, σ. 19.

πολιτῶν»[114], ὡς νὰ μὴν ἦταν γιὰ τὴν 'Ορθοδοξία τὸ μοναστήρι καὶ ἡ λατρεία ἡ κιβωτὸς τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς καὶ πνευματικότητας. Εἶναι γενικὰ ἀντίθετος στὴν ἐνίσχυση τῆς φιλομοναστικῆς τάσεως. Χαρακτηριστικὲς εἶναι καὶ οἱ ἑρμηνεῖες τοῦ Κοραῆ γιὰ δύο ἀπὸ τὰ σημαντικότερα γιὰ τὴν 'Ορθοδοξία φαινόμενα τοῦ ἀνατολικοῦ μοναχισμοῦ, τοὺς «διὰ Χριστὸν σαλοὺς» καὶ τοὺς στυλίτες. Οἱ πρῶτοι εἶναι γιὰ τὸν Κοραὴ ἐκτροπή, αἵρεση, μωρία καὶ δεισιδαιμονία[115]. Γιὰ τὸν ἐπισημότερο δὲ ἐκπρόσωπο τῶν δευτέρων, Συμεών, γράφει: «Τὸ μέγα καὶ πρωτότυπον τοῦ Θεοῦ δῶρον, τὸ λογικόν, ἀντὶ νὰ τὸ τελειοποιήσῃ εἰς ὠφέλειαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν συγκοινωνῶν τῆς πολιτείας, τὸ κατέστρεψε, τεσσαράκοντα ἔτη εἰς στύλον λίθινον»[116].

Εἶναι περίεργο, ὅτι ὁ Κοραής, μολονότι γιατρός, δὲν θέλησε νὰ ἐρευνήσει ἐπιστημονικὰ τὰ ἱερὰ λείψανα· μολονότι «πολύμορφον πνεῦμα»[117], ἀγνοεῖ πλήρως (στὰ ἔργα του) τὸ φαινόμενο τῆς «νοερᾶς εὐχῆς», πεμπτουσίας τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως· δὲν ἐνδιαφέρθηκε δὲ καθόλου γιὰ τὸ φαινόμενο τῶν νεομαρτύρων, ἐνῶ μιλεῖ γιὰ ἀγραμμάτους καλογήρους, νοθευτὲς κατ' αὐτὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως, οἱ ὁποῖοι ὅμως ἀνεδείκνυαν τοὺς νεομάρτυρες ὡς πνευματικοί τους. 'Αδιαφόρησε τελείως γιὰ τὴν κίνηση τῶν Κολυβάδων καὶ τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ καὶ γιὰ τὸ διαφωτιστικό, ἀλλὰ σὲ ἄλλη βάση καὶ μὲ ἄλλες προϋποθέσεις, ἀγώνα τους. Ξεκινώντας ὅμως ἀπὸ ἐντελῶς προσωπικὲς ἐκτιμήσεις δὲν μποροῦσε

114. *Ἱερατικὸς Συνέκδημος*, ὅπ. παρ., σ. 139. Θεωρεῖ τὸ μοναχισμὸ ὡς προερχόμενο ἀπὸ κύκλους ἐγκρατητικούς, δηλαδὴ αἱρετικούς!
115. *Αὐτόθι*, σ. κ'.
116. 'Αδ. Κοραῆ, *Ἐπιστολαί*, ἔκδ. Ν. Μ. Δαμαλᾶ, τόμ. Γ', σ. 124.
117. Ν. Τωμαδάκη, *μν. ἔργ.*, σ. 109.

νὰ φαντασθεῖ μιὰ ἐνδοεκκλησιαστικὴ ἀναγέννηση, ὅπως ἐκείνη τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ καὶ τῶν συγχρόνων του Κολυβάδων. Μιὰν ἀναγέννηση ἐρήμην τῶν δικῶν του συλλήψεων καὶ σχεδίων. Ἡ μεγάλη ἐμπιστοσύνη στὸν ἑαυτό του ἴσως ἦταν ἡ μεγαλύτερη ἀδυναμία του. Ὅσο μελετᾶ κανεὶς τοὺς ἁγίους μας Πατέρες ὅλων τῶν αἰώνων, τόσο διαπιστώνει τὴν πνευματικὴ γυμνότητα τοῦ Κοραῆ, παρὰ τὴν πολυγνωσία του, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ στὴν περίπτωση τοῦ κατηγόρου καὶ σφοδροῦ πολεμίου τοῦ Κοραῆ, Ἀπ. Μακράκη.

Ὁ Κοραὴς θεμελίωσε καὶ τὴν ἠθικολογικὴ κηρυγματικὴ τοῦ κλήρου μας ἔξω ἀπὸ τὰ πλαίσια τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας, ποὺ εἶναι τὸ ὀντολογικὸ θεμέλιο κάθε δράσεως. Τοὺς ἱερεῖς θέλει νὰ ἀσχολοῦνται μὲ «τὴν καλλιέργεια τοῦ λογικοῦ», «νὰ στρέφωσιν ὅλην αὐτῶν τὴν προσοχὴν εἰς τὴν διδαχὴν καὶ ἐξήγησιν τῆς εὐαγγελικῆς ἠθικῆς»[118]. Ὁ ἱερεὺς τοῦ Ὑψίστου εἶναι «διδάσκαλος τῆς ἠθικῆς»[119]. Ὁ ἱεροκήρυκας ἔχει χρέος μοναδικὸ «νὰ διδάσκῃ τοὺς προκατηχουμένους τὸ ἠθικὸν μέρος τῆς θρησκείας»[120]. Καὶ τὸ σπουδαιότερο: «Οἱ ἐξηγηταὶ τοῦ Εὐαγγελίου χρεωστοῦν πρὸ πάντων νὰ πολεμῶσιν ἀκαταπαύστως τὰς δεισιδαιμονίας, νὰ διδάσκωσι καθ' ἡμέραν τὸν λαόν, νὰ μὴ προσμένῃ τὴν σωτηρίαν του μήτε ἀπὸ μακρὰς ἀκολουθίας καὶ προσευχάς, μήτε ἀπὸ μακρὰς νηστείας, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πλήρωσιν τῆς διδασκομένης ἀπὸ τὸν Χριστὸν ἀδελφικῆς ἰσότητος, ἀγάπης, εἰρήνης, δικαιοσύνης, ἰσοπολιτείας»[121], ὡς νὰ ἦτο δυνατὴ ἡ μορφὴ

118. *Συνέκδημος Ἱερατικός*, ὅπ. παρ., σ. μη΄, με΄.
119. *Διάλογος δεύτερος. Περὶ τῶν ἑλληνικῶν συμφερόντων*, Ὕδρα ²1827, σ. 75.
120. *Σημείωσις εἰς τὸ προσωρινὸν πολίτευμα*, ὅπ. παρ., σ. 402.
121. *Συνέκδημος Ἱερατικός*, ὅπ. παρ., σ. ιζ΄.

αὐτὴ κοινωνίας χωρὶς τὴ θεραπευτικὴ μέθοδο τοῦ Χριστοῦ, ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴν πνευματικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Τέλεια ἀποξένωση ἀπὸ τὰ ὀρθόδοξα κριτήρια!

Δὲν εἶναι λοιπὸν περίεργο, οὔτε καὶ ἀνεξήγητο, πῶς, ἐνῶ συνέπεσε ὁ Κοραῆς χρονικὰ μὲ τὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Ἁγιορείτη, διαφοροποιήθηκε ἀπὸ ἐκεῖνον τόσο πολύ, ὥστε νὰ καταλήξει στὴ γραμμὴ τοῦ Βαρλαὰμ καὶ τῶν ὁμοφρόνων του, ὑποτάσσοντας τὴν πίστη στὴ φιλοσοφία καὶ τὴ δύναμη τοῦ ὀρθοῦ λόγου[122]. Χρειάζεται, λοιπόν, μεγάλη προσοχή, ἂν μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὁ Κοραῆς συνεχιστὴς ἀκόμη καὶ τοῦ Ν. Θεοτόκη. Σύμφωνα μὲ τὴν κρίση τοῦ Φ. Ἠλιοῦ, «τὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ εντάσσεται ὀργανικά, μέσα στὰ πλαίσια τῆς ἰδεολογίας». Ὁ Κοραῆς θὰ γίνει «ὁ κύριος ἀγωγὸς γιὰ τὴν μετακένωση τῶν ἀντιλήψεων τῶν Ἰδεολόγων στὴν καθ' ἡμᾶς Ἀνατολήν»[123].

Μὲ ὅλα τὰ παραπάνω δὲν θέλουμε νὰ ἀρνηθοῦμε τὴν ἐπιθυμία τοῦ Κοραῆ, ἔστω μὲ τὸ δικό του τρόπο, τὶς

122. Ὁ Κοραῆς θεωρεῖ τὴ φιλοσοφία στήριγμα τῆς πίστεως, τῆς θρησκείας. Πουθενὰ δὲν φαίνεται νὰ δέχεται τὴ διπλὴ γνώση, θεία καὶ ἀνθρώπινη. Γι' αὐτὸν ἡ θρησκευτικὴ γνώση δὲν ὀφείλεται σὲ φωτισμὸ τοῦ Ἁγ. Πνεύματος. Εἶναι ὑπόθεση τῆς διάνοιας, τοῦ λογικοῦ, κατὰ τὸ πνεῦμα τῆς Σχολαστικῆς. (Πρβλ. Papaderos, *Metakenosis...*, σ. 118 ἑ.ἑ.). Μολονότι δὲν τὸ βρίσκουμε στὰ ἔργα του expressis verbis, ἡ στάση αὐτὴ δὲν εἶναι παρὰ ἄρνηση τῆς αὐτάρκειας τῆς παράδοσης γιὰ τὴ σωτηρία, κάτι ποὺ ἀποτελοῦσε τὴ συνισταμένη τῆς διδασκαλίας τοῦ Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ. Ὁ Philip Sherrard (*Δοκίμια γιὰ τὸν Νέο Ἑλληνισμό*, Ἀθήνα 1971, σ. 58) δέχεται, ὅτι «οἱ θεωρίες ποὺ ἀντιπροσώπευε ὁ Κοραῆς, ἀνάγονταν κατ' εὐθείαν στὶς ἀριστοτελικὲς κατηγορίες, ποὺ εἶχαν ἀναπτυχθῆ κατὰ τὸν δέκατο τρίτο καὶ δέκατο τέταρτο αἰώνα», στοὺς κύκλους δηλ. τοῦ σχολαστικισμοῦ.

123. *Στὴν τροχιὰ τῶν Ἰδεολόγων*, ὅπ. παρ., σ. 38. Τὸ πνεῦμα δὲ τῶν Ἰδεολόγων κατὰ τὸν ἴδιο ἦταν «θρησκευτικὸς ἀδιαφορισμός, συνδυασμένος μὲ ἕνα ἰδιότυπο ὑλισμὸ» (σ. 37).

ἀρχὲς καὶ τὴ μέθοδό του, νὰ ὠφελήσει τὸ Ἔθνος, ὁδηγώντας το ἐκεῖ, ὅπου κατὰ τὴν κρίση του βρισκόταν ἡ σωτηρία του. Ἡ ἀπόσταση ὅμως τοῦ Κοραῆ ἀπὸ τὴν πίστη τῶν Πατέρων του καὶ ὁ «εὐρωπαϊκὸς» χριστιανισμός του ἐξηγεῖ κατὰ τὸν καλύτερο τρόπο τὴν ἐπίδρασή του στὴν πνευματικὴ καὶ ἰδεολογικὴ πορεία τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ καὶ στὴν ἄμβλυνση τῶν παραδοσιακῶν μας κριτηρίων.

7.

ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟΙ ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΔΟΜΙΚΕΣ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΕΙΣ ΣΤΗ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Διαγραμματικὴ ἀναφορὰ στὴ μετεπαναστατικὴ διαμόρφωση καὶ ἐξέλιξη τῆς Ἑλληνικῆς κοινωνίας μὲ μερικὲς ἐπακριβώσεις γιὰ τὰ νέα συστατικὰ τῆς Ἑλληνικῆς ἰδεολογίας, μὲ ἀπώτερο στόχο τὴν ἐπισήμανση τῶν καρπῶν τοῦ ἰδεολογικοῦ αὐτοῦ διαποτισμοῦ.

1. Τὸ *ἀνολοκλήρωτο* '21

Τὸ 1821 σημαίνει γιὰ τὸν Ἑλληνισμὸ ἀληθινὴ κοσμογονία. Μὲ αὐτὸ πραγματοποιεῖται ἡ ἀνάσταση μέρους τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὴ σύσταση Ἑλληνικοῦ Κράτους, ἐλεύθερου καὶ ἀνεξάρτητου, γιὰ νὰ διαδραματίσει τὸ ρόλο του στὴ (νεώτερη) ἱστορία. Ἰσχυρὴ πρόκληση ὅμως γιὰ τὴν ἑλληνικὴ συνείδηση ἀποτελεῖ τὸ ἐρώτημα: πέτυχε ἢ ὄχι ἡ Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση τοὺς σκοπούς της; Εἶναι ἕνα ἐρώτημα, τὸ ὁποῖο ἔχει τεθεῖ ἐπανειλημμένα μέχρι σήμερα.

Ποιὸς ἦταν ὁ κύριος στόχος τῆς Ἐπαναστάσεως τοῦ 1821; Κατὰ τὴν πλειοψηφία τῶν ἱστορικῶν μας τὸ 1821 εἶχε μεγαλοϊδεατικὸ-ρωμαίικο χαρακτήρα. «Νὰ φτειαχτεῖ τὸ ρωμαίικο»[1] ἦταν τὸ βασικότερο κίνητρό

1. Ἡ Ρωμανία, τὸ ἀπὸ τοὺς Φράγκους ἤδη ἀπὸ τὸν 16ο αἰώνα (J. Wolf) καλούμενο «Βυζάντιο». Ὁ ὅρος «Ρωμανία» [γνωστὸς ἤδη στὸν Μ. Ἀθανάσιο (δ΄ αἰ.): «...ὅτι μητρόπολις ἡ Ρώμη τῆς Ρωμανίας»

του. «Οἱ Ρωμηοὶ ἐπαναστάτησαν τὸ 1821, διὰ νὰ ξαναγίνῃ ἡ Ρωμηοσύνη Κράτος μὲ τὸν ρωμαίικον πολιτισμόν της, ποὺ μὲ ὑπερηφάνειαν καὶ κάθε θυσίαν εἶχαν διαφυλάξει κατὰ τὰ σκληρὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας, τῆς

(*Ἱστορία Ἀρειανῶν πρὸς Μοναχοὺς* Ε΄, 35)], διατηρεῖται στὴ συνείδηση τοῦ Γένους καὶ μετὰ τὴν πτώση τῆς Πόλης, ὅπως μαρτυροῦν τὰ δημοτικά μας τραγούδια, ἐλεύθερα ὅπως εἶναι ἀπὸ τὶς συμβατικὲς σχηματοποιήσεις τοῦ λογιωτατισμοῦ ἢ τὶς συνήθεις σκοπιμότητές του: π.χ. «Τρία πράγματα ἐχάλασαν τὴν *Ρωμανίαν* ὅλην,/ ὁ φθόνος, ἡ φιλαργυρία καὶ ἡ κενὴ ἐλπίδα» («Ἅλωσις ἢ Θρῆνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως»)· «... ἡ *Ρωμανία* κι' ἂν ἐπέρασεν/ ἀνθεῖ καὶ φέρει κι' ἄλλα» (ποντιακό). Ἀκόμη καὶ οἱ ὑποστηρίζοντες τὴ στενὴ κρατικὴ-ἐθνικὴ ἰδέα (διαφωτιστὲς κλπ.) στὰ τέλη τοῦ ιη΄ ἢ τὶς ἀρχὲς τοῦ ιθ΄ αἱ., δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ φαντασθοῦν «Ἑλληνικὸ Κράτος» μὲ τὰ σύνορα τοῦ 1828, ἀκόμη καὶ μὲ τὰ σημερινά. Τοὺς στόχους τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως ἀπὸ ἑλληνικῆς-ρωμαίικης πλευρᾶς καθόριζε ἡ συλλογικὴ μνήμη τοῦ Γένους, ἡ ὁποία προσανατολιζόταν στὴν Ἁγια-Σοφιά, τὴ Νέα Ρώμη - Κωνσταντινούπολη (πρβλ. Μ. Ἰδέα), σ' ὅ,τι δηλαδὴ *εἶχε χαθεῖ* καὶ τὸ ὁποῖο ὀνειρευόταν τὸ Γένος νὰ ξαναποκτήσει. Ἡ ἀπελευθέρωση ἑνὸς μικροῦ τμήματος, κατοικημένου ἀπὸ Ἕλληνες, καὶ μάλιστα τοῦ ἀρχαίου θέματος Ἑλλὰς (Στερεὰ Ἑλλάδα, Πελοπόννησος καὶ μερικὰ νησιά), ἀποτελοῦσε ἴσως φιλοδοξία ἐκείνων ποὺ εἶχαν ταυτισθεῖ μὲ τοὺς διπλωματικοὺς στόχους τῶν Εὐρωπαϊκῶν Δυνάμεων, οἱ ὁποῖες γιὰ εἰδικοὺς λόγους (παντοτεινὸ θάψιμο Ρωμανίας - Βυζαντίου) προσέβλεπαν στὴ μεταβολὴ μόνο τοῦ παλαιοῦ «ἑλλαδικοῦ θέματος» σὲ κράτος τῶν Ἑλλήνων, γιατὶ αὐτὸ ὑπηρετοῦσε τὰ σχέδιά τους. Θὰ φθάσουν μάλιστα στὸ σημεῖο οἱ Ἕλληνες τοῦ μικροῦ ἐλευθέρου Ἑλληνικοῦ Κράτους νὰ ἀπαιτοῦν νὰ ἐγκατασταθοῦν· οἱ ἐκτὸς (ἐλευθέρας) Ἑλλάδος Ἕλληνες σ' αὐτήν, γιὰ νὰ «πολιτογραφηθοῦν Ἕλληνες», διαφορετικὰ ἔμεναν «Ρωμηοί»! Γιὰ τὰ προβλήματα αὐτὰ παραπέμπουμε στὴν εἰδικὴ μελέτη τοῦ π. Ἰωάννου Ρωμανίδου, *Ρωμηοσύνη - Ρωμανία - Ρούμελη*, Θεσσαλονίκη [2]1981 καὶ ἰδιαίτερα στὶς σσ. 17 ἑ.ἑ., 190 ἑ.ἑ., 251 ἑ.ἑ. Βλ. ἐπίσης τὴ μελέτη τοῦ Johannes Irmscher, *Die Romidee bei den Griechen nach 1453*, ὅπου καὶ νεώτερη βιβλιογραφία («Τιμητικὸς Τόμος» εἰς μνημόσυνον Γ. Θ. Ζώρα, ἔκδ. Φ. Σ. Παρνασσός, Ἀθῆναι 1984, σ. 38-46). Εἶναι περίεργο, πῶς ὁ τόσο ἐνημερωμένος στὰ ἑλληνικὰ θέματα συγγραφέας ἀγνοεῖ τὶς μελέτες τοῦ Ἰ. Ρωμανίδου, ἀλλὰ καὶ τοῦ Νικ. Τωμαδάκη γιὰ τὸ πρόβλημα Ἑλληνισμὸς -

Φραγκοκρατίας καὶ τῆς 'Αραβοκρατίας»[2]. 'Η ἀνάσταση τῆς ἑλληνορθόδοξης Ρωμανίας ἦταν τὸ 1821 ἡ κυριαρχούσα στὰ εὐρύτερα στρώματα τοῦ λαοῦ ἰδεολογία. Οἱ μακραίωνοι παλλαϊκοὶ ὁραματισμοὶ —«πάλι μὲ χρόνια μὲ καιρούς, πάλι δικά μας θἄναι»— εἶχαν ἀποκρυσταλλωθεῖ tacite στὴ φαναριώτικη ἰδεολογία καὶ προοπτικὴ γιὰ βαθμιαία διάβρωση καὶ ὑποκατάσταση τῶν 'Οσμανιδῶν στὴν ἄσκηση τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὸ ρωμαίικο στοιχεῖο, μὲ κατάληξη φυσιολογικὴ σὲ ἕνα 'Οθωμανικὸ Κράτος τῆς ἑλληνικῆς-ρωμαίικης ἐθνότητας[3]. Τὸ ὅραμα αὐτὸ ἀναδύεται καὶ στὰ σχέδια τοῦ Ρήγα Βελεστινλῆ, τοῦ Θεσσαλοῦ 'Αντωνίου Κυριαζῆ, ποὺ καὶ μὲ τὴν ἀλλαγὴ ἀκόμη τοῦ ὀνόματός του σὲ «Ρήγα» φανέρωνε τὰ ρωμαίικα σχέδιά του. Παρόλο τὸν ἐπηρεασμό του ἀπὸ τὴ Γαλλικὴ 'Επανάσταση, δὲν ἔπαυσε ὁ Ρήγας νὰ κινεῖται μέσα στὴν πατριαρχικὴ-φαναριώτικη προοπτικὴ τοῦ οἰκουμενικοῦ ἐθνισμοῦ, μέσα στὴν ὁποία εἶχε δομήσει τὴν

Ρωμηοσύνη. Ὅσο γιὰ τὸ «φτιάξιμο» τοῦ Ρωμαίικου εἶναι πολὺ σημαντικὴ ἡ ἀκόλουθη δήλωση τοῦ Κεφαλλῆνα πολιτικοῦ Γεωργίου Τυπάλδου-'Ιακωβάτου (1813-1882) μέσα στὴν 'Ελληνικὴ Βουλὴ στὶς 23.11.1879: «... εὔχομαι δὲ καὶ ἡμεῖς νὰ γίνωμεν Ρωμαῖοι, ὡς εἶμαι Ρωμαῖος καὶ ἐγώ! Θέλω σᾶς ἐξηγήσει παρ' ἐμπρός, ὁποίαν ἔννοιαν προσάπτω εἰς τὴν λέξιν Ρωμαῖος· σεῖς χωρὶς νὰ θέλετε καὶ νὰ τὸ αἰσθάνεσθε, λέγετε "πότε θὰ κάμωμεν τὸ Ρωμαίικο;" Ἐγὼ θέλω σᾶς ἐξηγήσει τὸ Ρωμαίικο» (Γ. 'Ιακωβάτου, *'Αγορεύσεις ἐν τῇ Β΄ ἐν 'Αθήναις 'Εθνοσυνελεύσει καὶ ἐν ταῖς Βουλαῖς*, 'Εν 'Αθήναις 1902, σ. 212).

2. Βλ. π. 'Ιω. Ρωμανίδου, *Ἡ Ρωμηοσύνη τοῦ 1821 καὶ αἱ Μεγάλαι Δυνάμεις*, στὴν ἐφημερ. «'Ορθόδ. Τύπος», ἀρ. 309/25.3.1978 (ἔκτακτη ἔκδοση). 'Αλλὰ καὶ τὸ «'Ελληνικόν Σχέδιον» τοῦ 1781 προέβλεπε ἀνασύσταση τῆς «Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας». Βλ. E. Driault, *La Question D' Orient*, Paris [6]1914, σ. 56 ἑ. Αὐτὸ τὸ ἤξεραν καλὰ οἱ Εὐρωπαϊκὲς Δυνάμεις, καὶ ἡ Ρωσία φυσικά.

3. Βλ. Δ. Ζακυθηνοῦ, *Ἡ πολιτικὴ 'Ιστορία τῆς Νεωτέρας 'Ελλάδος*, 'Αθῆναι 1965, σ. 44.

προσωπικότητά του, πρὶν μεταβεῖ στὴ Δύση. Ὁ «Θούριος»[4] καὶ τὸ «Σύνταγμά»[5] του ἐκφράζουν, μὲ κάποια

4. «... Βούλγαροι κι Ἀρβανίτες, Ἀρμένιοι (ἄλλη παραλλαγή: καὶ Σέρβοι) καὶ Ρωμηοί,/ ἀράπηδες καὶ ἄσπροι, μὲ μιὰ κοινὴ ὁρμή,/ γιὰ τὴν ἐλευθερίαν νὰ ζώσωμεν σπαθί...». Ἂν μελετήσει κανεὶς τὸ *Θούριο*, βλέπει, ὅτι «πατρίδα» γιὰ τὸν Ρήγα εἶναι ἡ ὑπόδουλη Ρωμανία καὶ ὄχι τὸ μικρὸ «θέμα» τῆς Ἑλλάδος. Γνωρίζοντας δὲ ἀσφαλῶς καὶ τὰ σχέδια τῶν Εὐρωπαίων καὶ τὸ πρόβλημα τῆς Τουρκίας τῆς ἐποχῆς του, ἦταν ἑπόμενο νὰ προσανατολίζεται περισσότερο στὸ Βαλκανικὸ χῶρο (εὐρωπαϊκὴ Τουρκία). Καλεῖ ὅμως ἀκόμη καὶ τοὺς «Λαζούς» σ' ἐπανάσταση. Οἱ ὑπόδουλοι, ἀντιπαρατασσόμενοι στοὺς Τούρκους, ὀνομάζονται «Ρωμηοί», οἱ ὁποῖοι δὲν εἶναι μόνο οἱ (φυλετικὰ) Ἕλληνες. Ρούμελη εἶναι γιὰ τὸν Ρήγα ἡ ὑπόδουλη Ρωμανία - Ρωμηοσύνη καὶ ὄχι φυσικὰ μόνο ἡ Στερεὰ Ἑλλάδα. Καὶ ὁ J. Irmscher δέχεται, ὅτι ὁ Ρήγας ἀπέβλεπε στὴ δημιουργία ἑνὸς «Βαλκανικοῦ Κράτους ἑλληνικοῦ χαρακτῆρος καὶ ὄχι σ' ἀποκατάσταση τοῦ Ρωμαϊκοῦ Κράτους» (*ὅπ. παρ.*, σ. 46.). Ἡ σχεδιαζόμενη ἀπὸ τὸν Ρήγα ἐπανάσταση εἶχε οἰκουμενικὲς βλέψεις καὶ ὄχι στενὲς ἐθνικιστικές, μολονότι δὲν ἔπαυε νὰ σκέπτεται ὡς «Ἕλληνας» (πρβλ. «Σᾶς κράζει ἡ Ἑλλάδα...», ποὺ ἦταν ἡ *ἰδιαίτερη* πατρίδα του, ὅπως γιὰ τὸν Σέρβο-Ρωμηὸ πατρίδα του εἶναι ἡ Σερβία καὶ γιὰ τὸν Βούλγαρο-Ρωμηὸ ἡ Βουλγαρία). Ἀκόμη καὶ τοὺς Τούρκους καλοῦσε σ' ἐπανάσταση, ἐκείνους ποὺ, καταπιεζόμενοι καὶ αὐτοί, δὲν ἀνέχονταν τὴν κυριαρχία τοῦ Σουλτάνου. Αὐτὸ ἦταν τὸ ρωμαίικο ὄνειρο τοῦ Ρήγα στὸ *Θούριό* του, καὶ ὄχι ἡ μικρὴ Ἑλλάδα τοῦ 1828, ὅπως ἄλλωστε φαίνεται καὶ στὴ «Μεγάλη Χάρτα» του. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἅγ. Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλὸς συνήθιζε νὰ λέγει: «Αὐτὸ μιὰ μέρα θὰ γίνη ρωμαίικο»! Ἡ λαϊκὴ πίστη στὴν ἀνάσταση τῆς Ρωμηοσύνης φαίνεται στὶς φράσεις, ποὺ χρησιμοποιόνταν πρὶν ἀπὸ τὴν Ἐπανάσταση τοῦ 1821: «ὅταν θὰ κάμουμε τὸ ρωμαίικο», «ὅταν θὰ ἔλθη τὸ ρωμαίικο), οἱ ὁποῖες στοὺς Ποντίους ἔπαιρναν τὴ μορφή: «ὅταν θὰ γίνεται Ρωμανία» (Βλ. Ἀποστ. Ε. Βακαλοπούλου, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τ. Γ', «Τουρκοκρατία 1453 - 1669», Θεσσαλονίκη 1968, σ. 99). Κανείς, βεβαίως, Πόντιος-Ρωμηὸς δὲν μποροῦσε τότε νὰ φαντασθεῖ, ὅτι ἀργότερα, μετὰ τὴ δημιουργία τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους, θὰ τοῦ ἐζητεῖτο νὰ ἔλθει νὰ ἐγκατασταθεῖ σ' αὐτό, γιὰ νὰ ἔχει δικαίωμα νὰ λέγεται Ἕλληνας! Ἕνα λάθος δυστυχῶς, ποὺ διαπράττεται συνήθως, εἶναι, ὅτι ὁ ἑλληνικὸς χαρακτήρας τοῦ «Βυζαντίου» νοεῖται ὄχι πολιτιστικὰ (γιὰ τοὺς μὴ φυλετικὰ Ἕλληνες), ἀλλὰ φυλετικὰ καὶ ἐθνι-

μικρὴ παραλλαγή, τὴν ἰδέα τῆς Ρωμηοσύνης, τοῦ ἑλληνορθόδοξου δηλαδὴ πολιτισμοῦ μὲ κέντρο τὴν Κωνσταντινούπολη-Νέα Ρώμη. 'Εδῶ θὰ πρέπει νὰ διευκρινισθεῖ, γιὰ τὴν ὁλοτελὴ διαφοροποίησή μας ἀπὸ κάθε φολκλορικὴ —ἢ ὁποιαδήποτε ἄλλη— ἔννοια Ρωμηοσύνης, ἡ

κιστικά, κάτι ποὺ ὁ ὀρθόδοξος Ρωμηός, καὶ ὄχι μόνο ὁ Θεολόγος, δὲν μπορεῖ νὰ δεχθεῖ (βλ. *Πράξ.* 17, 26: «... ἐποίησέ τε (=ὁ Θεὸς) *ἐξ ἑνὸς αἵματος* πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων...»).

5. *Σύνταγμα*, ἄρθρο 1: «Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ (σημ. γιατί ὀνομάζεται «ἑλληνική», ἐνῶ θὰ πρόκειται γιὰ οἰκουμενικὸ κράτος, βλ. παρακάτω τὴν ἱκανοποιητικὴ ἐξήγηση τοῦ Κ. Τριανταφυλλοπούλου) εἶναι μία, μ' ὅλον ὁποῦ περιλαμβάνει εἰς τὸν κόλπον της διάφορα γένη καὶ θρησκείας· δὲν θεωρεῖ τὰς διαφορὰς τῶν λατρειῶν μὲ ἐχθρικὸν μάτι· εἶναι ἀδιαίρετος, μ' ὅλον ὁποῦ ποταμοὶ καὶ πελάγη διαχωρίζουν ταῖς ἐπαρχίαις της, αἱ ὁποῖαι ὅλαι εἶναι ἕνα συνεσφιγμένον ἀδιάλυτον σῶμα». Καὶ στὸ ἄρθρο 7: «Ὁ αὐτοκράτωρ (= κυρίαρχος) λαὸς εἶναι *ὅλοι οἱ κάτοικοι* τοῦ βασιλείου τούτου, χωρὶς ἐξαίρεσιν θρησκείας ἢ *διαλέκτου*, Ἕλληνες, Ἀλβανοί, Βλάχοι, Ἀρμένιοι, Τοῦρκοι καὶ κάθε ἄλλο εἶδος γενεᾶς». Ἡ «ἀνεξιθρησκεία» τοῦ Ρήγα ἀπορρέει ἀπὸ τὰ «δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου» ποὺ εἶχαν κηρύξει ἡ ἀμερικανικὴ καὶ γαλλικὴ Ἐπανάσταση, ἐνῶ ἡ Ρωμανία (Ρωμηοσύνη) ἦταν ὀρθόδοξη. Γιὰ νὰ κατανοήσουμε ὅμως καλύτερα τὸ πνευματικὸ κλίμα, στὸ ὁποῖο ἐκινεῖτο ὁ Ρήγας, θὰ ἐπικαλεσθοῦμε τὶς διευκρινήσεις τοῦ βυζαντινολόγου — ὄχι θεολόγου, ἀλλὰ profan ἱστορικοῦ —' Ἰω. Ε. Καραγιαννοπούλου (*'Ιστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους*, τ. Α', Θεσσαλονίκη 1978): «Κράτος γνωστὸν ἐπισήμως ὡς "βυζαντινὸν" *δὲν ὑπῆρξε ποτὲ*» (σ. 19). «Οἱ ὅροι "βυζαντινὸν" καὶ "βυζαντινὴ ἱστορία"... εἶναι ἀνύπαρκτα» (σ. 19). «Τοὺς ἑαυτούς των ὠνόμαζον [οἱ «βυζαντινοὶ»] μόνον Ρωμαίους, ἡ αὐτοκρατορία των ἦτο "ρωμαϊκὴ" καὶ πρωτεύουσά των ἦτο ἡ Νέα Ρώμη» (σ. 19). «Ὁ ὅρος "βυζαντινὸς" εἶναι νεολογισμὸς» (σ. 19). Τὸ «βυζαντινὸν» Κράτος ἦταν «ὑπερεθνικὸν κράτος, ἀποτελούμενον ἐκ διαφόρων ἐθνολογικῶν στοιχείων» (σ. 23). «Δὲν περιωρίζετο εἰς τὰ στενὰ ἐθνολογικὰ πλαίσια ἑνὸς Λαοῦ, ἀλλ' ἐνηγκαλίζετο τὴν οἰκουμένην» (σ. 23). Βεβαίως, «καταλύτης ὅλων τῶν διαφοροτρόπων στοιχείων τοῦ βυζαντινοῦ πολιτιστικοῦ ἀμαλγάματος ὑπῆρξεν ὁ ἑλληνισμός, ὅστις καὶ κατώρθωσε νὰ δώσῃ εἰς τὸ Βυζάντιον τὴν δυνατότητα καὶ τὰ μέσα τῆς *πολιτιστικῆς* του ἐκφράσεως» (σ. 23).

«ρωμαίικη» θεώρησή της, ὅπως μᾶς τὴν δίνουν οἱ «Ἀποκρίσεις τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων» πρὸς τοὺς Ἀγγλικανοὺς Ἀνωμότους (1716/25): «...ἡ τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων, πάλαι μὲν Ἑλλήνων, νῦν δὲ Γραικῶν καὶ *νέων Ρωμαίων, διὰ τὴν Νέαν Ρώμην καλουμένων*, χριστιανῶν πίστις...»[6]. Ἀνάλογο ὅραμα ἐνσάρκωναν καὶ οἱ Κολυβάδες πατέρες. Ἦταν καὶ αὐτοὶ φορεῖς τοῦ πνεύματος τῆς Ρωμηοσύνης, τῆς ἀπελευθερώσεως δηλαδὴ ὅλων τῶν ὑποδούλων στὸ σουλτάνο λαῶν, χωρὶς καμιὰ ἐθνικιστικὴ διάκριση ἢ κατακερματισμό τους σὲ συμβατικὲς κρατικοεθνικὲς ἑνότητες, πράγμα τὸ ὁποῖο σήμαινε διαμελισμὸ τῆς Ρωμανίας-Ρωμηοσύνης-«Βυζαντίου» γιὰ νὰ μὴν ἀναστηθεῖ ποτὲ πιά! Ἡ Ἅλωση κάνει τὸν Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη «Μιλὲτ-μπασῆ» (ἐθνάρχη) ὅλων τῶν Ρωμηῶν —ὄχι μόνο τῶν Ἑλλήνων—, ὥστε νὰ

Ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν Κων. Τριανταφυλλόπουλο — νομικὸν αὐτὸν καὶ ἱστορικὸν (*Ὁ Ἀγὼν τῆς Ἑλληνικῆς Ἀνεξαρτησίας καὶ ἡ ἀρχὴ τῶν Ἐθνικοτήτων*, βλ. «Τὸ Εἰκοσιένα», ἐπιμέλ. Π. Χάρη, Ἀθῆναι 1977, σ. 290-320) — μὲ τὸ κίνημα τοῦ Ἀλ. Ὑψηλάντη ἀλλάζει ὁ (οἰκουμενικὸς - ρωμαίικος) στόχος τοῦ Ρήγα: «Δὲν πρόκειται πλέον περὶ ἑνώσεως πλειόνων λαῶν εἰς πολιτείαν φέρουσαν τὸν χαρακτῆρα *τοῦ ὑπερέχοντος ἑλληνικοῦ στοιχείου*, ἀλλὰ περὶ ἀποκαταστάσεως *τοῦ ἑλληνικοῦ* γένους [σημ. γρ. = γενιᾶς!]» (σ. 296-297). Συνεχίζει δὲ παρακάτω: «Μὲ ἄλλους λόγους ἡ ἀρχὴ τῶν ἐθνικοτήτων, *ἣν ἐνσαρκώνει ὁ ἑλληνικὸς ἀγών*, διατελεῖ εἰς ἐσωτερικὴν συνοχὴν πρὸς πολίτευμα, οἷον υἱοθετήθη ἀπὸ τὴν ἐν Ἐπιδαύρῳ συνέλευσιν...» (σ. 308). Ἐπεβλήθη δηλ. ἄνωθεν ἰδεολογία, ἄγνωστη στὸ Γένος μέχρι τότε! Τὸ βαυαρικὸ αὐτοκέφαλο (1833) καὶ ὅλες οἱ πολιτικὲς ἐξελίξεις μέχρι τὴ Μικρασιατικὴ Τραγωδία (1922) θὰ ὁλοκληρώσουν τὰ «δυτικὰ» σχέδια.

6. Ἰωάννου Ν. Καρμίρη, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμ. II, Ἐν Ἀθήναις 1953, σ. 789. Γιὰ τὴν ἐπιβίωση τοῦ ὀνόματος «Ρωμηὸς» μετὰ τὴν Ἅλωση βλ. στὴ μελέτη τοῦ Irmscher, *ὅπ. π.*, καὶ στὴ B. Zeitschrift 53 (1960) 86 ἑ.ἑ. (H. - G. Beck)

συνεχίζεται ἡ οἰκουμενικότητα τῆς Ρωμανίας-«Βυζαντίου» καὶ μέσα στὴ δουλεία!

Βέβαια ἡ Ρωμηοσύνη ἦταν (καὶ εἶναι) ἰδέα πολὺ ἐνοχλητικὴ γιὰ τὴ φράγκικη Εὐρώπη. Εἶναι τὸ μόνιμο σκάνδαλό της. Ὁ ρωμαίικος πολιτισμὸς ἀποτελεῖ γιὰ τὴ Δύση πολὺ δύσκολη ὑπόθεση, διότι βρίσκεται στοὺς ἀντίποδες τοῦ δικοῦ της. Τὸ «Βυζάντιο», ὅπως ὀνοματίσθηκε ἀπὸ τοὺς Φράγκους ἱστορικούς, ἔπρεπε νὰ θαφτεῖ μιὰ γιὰ πάντα, γιατὶ τὸ Βυζάντιο εἶναι ὁ ὀρθόδοξος Ἑλληνισμὸς «στὴν ἀπέραντη κοσμοπολίτικη» διάστασή του[7]. Καὶ ὁ μὲν Ἑλληνισμός, ὡς ἕνα συστατικὸ τοῦ ρωμαίικου (ὄχι: ρωμαϊκοῦ!) τριπτύχου (τὰ ἄλλα δύο εἶναι ἡ Νέα Ρώμη καὶ ἡ Ὀρθοδοξία) εἶχε ἤδη ἀλλοιωθεῖ μέσα στὸ σχολαστικισμό, ποὺ μετὰ τὸ σχίσμα ἄρχισε νὰ ἀρδεύει καὶ τὴν Ἀνατολή. Ἀδούλωτη ἔμενε ἡ Ὀρθοδοξία. Στὴν ὑποδούλωσή της ἀποσκοποῦσε ἡ φραγκικὴ ἐπιχείρηση τοῦ 1204, στὸν ὁριστικὸ ἐκλατινισμὸ-ἐκφράγκευση τῆς Ἀνατολῆς. Τελικὰ ὅμως ἀπέτυχε. Ἡ τουρκικὴ λύση (ἅλωση τῆς Πόλης) δὲν πραγματοποίησε καὶ αὐτὴ τὸ πνευματικὸ θάψιμο τῆς Ρωμηοσύνης. Οἱ μισσιονάριοι τῆς Εὐρώπης καὶ ὅλες οἱ δυτικὲς θρησκευτικὲς προπαγάνδες ἐπίσης ἀπεκρούσθησαν. Ἔμενε, λοιπόν, ἡ λύση τοῦ ἐθνικοῦ κράτους, γιὰ νὰ ἐπιτύχει ὁ βασικότερος στόχος τῆς Φραγκιᾶς ἀπὸ τὸ σχίσμα καὶ ἐδῶ.

Σύμμαχοι στὸ ἔργο αὐτὸ βρέθηκαν ὅλοι οἱ ποτισμένοι μὲ τὶς πολιτειακὲς ἀντιλήψεις τοῦ διαφωτισμοῦ, καὶ στὴν οὐσία φραγκευμένοι ρωμηοί. Οἱ ἱστορικὲς δὲ συγκυρίες συνετέλεσαν στὸ νὰ ἐπιβληθεῖ τὸ δικό τους

7. Βλ. Χρ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Νεοελληνικὴ Ταυτότητα*, Ἀθήνα 1978, σ. 67 ἑ.ἑ. (= Ἡ Revanche τῆς Εὐρώπης).

ὅραμα καὶ ὄχι ἐκεῖνο τοῦ Ρήγα ἢ τῶν Κολυβάδων[8]. Γιατὶ δὲν πρέπει νὰ παραγνωρίζουμε, ὅτι τὸ εὐκολότερο μέσα στὸ διεθνὲς διπλωματικὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς ἦταν τὸ ἐλεύθερο κράτος, μικρὸ στὴν ἀρχή, ἀλλὰ μὲ δυνατότητα βαθμιαίας μεγεθύνσεως. Ἡ λύση αὐτὴ εὕρισκε τὴν εὐρωπαϊκὴ (καὶ τὴ ρωσική, φυσικὰ) κατάφαση. Ἡ δυτικὴ πολιτικὴ γιὰ τοὺς Βαλκάνιους συνοψιζόταν στὴ θέση: διαμελισμὸς τῆς Εὐρωπαϊκῆς Τουρκίας γιὰ τὴν ἐμπόδιση ἀνασυγκροτήσεως τῆς Ρωμανίας-Βυζαντίου (ἀνατολικὸ ζήτημα). Ἔτσι ἐξηγεῖται τὸ γεγονός, ὅτι ἡ δυτικὴ καὶ ρωσικὴ ἱστοριογραφία καλλιέργησαν τὴ θεωρία, ὅτι οἱ ρωμαίικες ἐθνότητες ἦσαν δοῦλοι τῶν Βυζαντινῶν, ἕνα δηλαδὴ συνονθύλευμα λαῶν, ὑποταγμένων στὴ βυζαντινὴ ἀριστοκρατία, στοὺς «τυράννους» τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἔτσι ὅμως ἐξάφθηκε ὁ ἐθνικισμὸς τῶν μερικότερων ἐθνικῶν συνόλων καὶ προωθήθηκε ἡ σύσταση μικρῶν ἐθνικῶν κρατῶν, μὲ βάση τὴ διάλεκτο-γλώσσα, μὲ παράλληλη κατάλυση τῆς μακραίωνης συνειδησιακῆς τους ἑνότητας. Οἱ διαβαλκανικὲς συγκρούσεις τοῦ ΙΘ΄ καὶ Κ΄ αἰ. εἶναι τὸ κορύφωμα αὐτῆς τῆς πολιτικῆς.

Συνεπῶς ἡ Ἐπανάσταση τοῦ 1821 ἀπὸ πλευρᾶς τῆς Ρωμηοσύνης σημαίνει οὐσιαστικὴ ἧττα τῆς ρωμαίικης ἰδέας καὶ θρίαμβο τῆς φραγκικῆς πολιτικῆς τῶν Δυτικῶν Δυνάμεων. Ἡ ἀληθινὴ ὅμως ἧττα τῆς ἑλληνορθόδοξης Ρωμηοσύνης εἶναι ἡ πνευματικὴ ἅλωσή της, ποὺ συντελέσθη βαθμιαία στὰ πλαίσια τοῦ ὀρθολογικὰ δομημένου κράτους. Αὐτὴ τὴν «ἧττα» θὰ παρακολουθήσουμε στὰ πλαίσια τοῦ δικοῦ μας Κράτους.

8. Πρβλ. διάλογο τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ μὲ τὸν Δ. Χατζῆ στὸ «Δελτίο» τῆς Ἑταιρείας σπουδῶν νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ γενικῆς παιδείας, τ. 48, Ἀθήνα 1980, σ. 7 ἑ.ἑ., ἰδιαίτερα σ. 20.

2. Ἀπὸ τὴν «Οἰκουμένη» στὸ «Κράτος»

Ἡ ἵδρυση τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους, μὲ τὴν ἐγγύηση καὶ «ὑπὸ τὴν ἐποπτεία» τῶν Μεγάλων Δυνάμεων, ἔθετε ἀπαρχῆς τὸ πρόβλημα: πῶς θὰ ἀνεπτύσσετο μὲ τὰ σύγχρονα μέσα, χωρὶς ὅμως νὰ χάσει τὴν ταυτότητά του, τὸ Ἔθνος, δεδομένου ὅτι ἡ ταυτότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἤδη ἀπὸ τὸν ΙΗ΄ αἰ., μὲ τὴν ἐξάπλωση τοῦ (ἑλληνικοῦ) διαφωτισμοῦ, γινόταν ὅλο καὶ περισσότερο δυσδιάκριτη καὶ δυσπροσδιόριστη. Οἱ Μ. Δυνάμεις ἔβλεπαν τὰ μικρὰ βαλκανικὰ κράτη, ποὺ ἄρχισαν τὸν ΙΘ΄ αἰ. νὰ διαμορφώνονται, ὡς μέσα γιὰ τὴν ἐκδίπλωση τῆς πολιτικῆς τους. Γιὰ τοὺς ἴδιους ὅμως τοὺς βαλκανικοὺς λαοὺς οἱ ἀνακατατάξεις αὐτὲς ἔθεταν τὸ πρόβλημα τῆς συνέχειας τῆς παραδόσεώς τους. Τὸ κύριο πρόβλημα τοῦ Ἑλληνισμοῦ θὰ εἶναι, ἔτσι, στὸ ἑξῆς τὸ πρόβλημα τῆς ταυτότητάς του ποὺ συνδέεται ἀναπόσπαστα μὲ τὸν κίνδυνο ἀλλοτριώσεως ἢ ἀπωλείας τῆς ἰδιομορφίας καὶ ἰδιαιτερότητάς του.

Καὶ εἶναι γεγονός, ὅτι τὸ 1821 μπορεῖ μὲν νὰ ἐπηρεάσθηκε ἐξωτερικὰ ἀπὸ τὸ διαφωτισμὸ καὶ τὴ Γαλλικὴ ἐπανάσταση, δὲν ἔγινε ὅμως ἀπὸ τοὺς ἀγωνιστὲς καὶ τὸ λαό, ποὺ σήκωσαν ὅλο τὸ βάρος τῶν ἐνόπλων συγκρούσεων, γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν τὰ σχέδια τῶν Μεγάλων ἢ τῶν δυτικιζόντων διαφωτιστῶν. Τοῦτο φαίνεται ἀπὸ τὶς διακηρύξεις τῶν ἐπαναστατικῶν ἡγετῶν καὶ τὰ πολιτικὰ κείμενα τῶν πρώτων Συνελεύσεων, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ θέση σ' αὐτὰ τῆς Πίστεως καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Θὰ ἐπικαλεσθοῦμε ὅμως ἐδῶ ἕνα σπουδαῖο κείμενο τοῦ καθηγ. Ν. Τωμαδάκη: «Ὁ χωρικὸς καὶ ὁ ὀρεσίβιος γιὰ νὰ πολεμήση τὸν Τοῦρκον, ἔπρεπε νὰ ἔχη πεποίθησιν ὅτι αὐτὸς τὸν ἀδικεῖ εἰς τὴν πίστιν του, ὄχι τοῦ ἐμποδίζει

τὴν φιλοσοφικὴ γνῶσιν. Ὁμοίως ὅτι θὰ τὸν ὑποκαταστήση εἰς τὰς οἰκονομικὰς σχέσεις, ἐκδιώκων μετὰ τοῦ τυράννου καὶ τὸν ἰδιοκτήτην καὶ τὸν φορολόγον. Ἔπρεπε νὰ πιστεύη ὅτι θὰ ἔχη ἴδιόν του βασιλέα, ἰδικόν του κράτος, ἰδικήν του ἐξουσίαν. Δι' αὐτὸν ἡ ἐλευθερία συνεδυάζετο μὲ τὴν ἀνεξάρτητον εἰς τὰ ὄρη διαβίωσιν, μακρὰν ἀπὸ τὴν καταδυνάστευσιν τοῦ Τούρκου. Αὐτὸς θὰ ἐθυσιάζετο, ἀγράμματος, ὀλιγογράμματος, ἀπαίδευτος, ἀφιλοσόφητος (ἀλλ' ὄχι πρακτικῶς), διὰ νὰ διώξη τὸν Τοῦρκον καὶ ὄχι οἱ γραμματιζούμενοι καὶ ἡ φιλοσοφία των, εἴτε ἀριστοτελική, εἴτε πλατωνική, εἴτε εὐρωπαϊκὴ ἦτο»[9]. Οἱ κατὰ τὸν Ν. Τωμαδάκη «γραμματιζούμενοι» ἦλθαν ἁπλῶς νὰ κυβερνήσουν τὸν τόπο καὶ νὰ τὸν διαμορφώσουν σύμφωνα μὲ τὴ δική τους ἰδεολογία. Γιατὶ πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ ἐπανάσταση εἶχε ἀρχίσει ἡ προσπάθεια τῶν δυτικιζόντων γιὰ τὴ γενικότερη κοινωνικοπολιτικὴ ἀναμόρφωση-ἀναδόμηση τῆς Ἑλληνικῆς κοινωνίας, σ' ὅλη τὴν ἔκταση τοῦ ἱστορικοῦ Ἑλληνικοῦ χώρου. Μὲ τὴν ἵδρυση τοῦ Ἑλληνικοῦ κράτους ἐπιταχύνθηκαν ἁπλῶς οἱ διαδικασίες τοῦ ἐξευρωπαϊσμοῦ μας, ποὺ λαμβάνουν τώρα καὶ τὴν πολιτειακή τους κατοχύρωση. Τὸ ὅραμα τοῦ ριζικοῦ ἐξευρωπαϊσμοῦ, ποὺ ἐνίσχυαν ἡ ἄγνοια καὶ ἡ περιφρόνηση τῶν ριζῶν τοῦ τόπου, «σφραγίζει ὥς σήμερα καὶ τὶς παραμικρὲς λεπτομέρειες τοῦ δημοσίου βίου καὶ τῆς κρατικῆς συμπεριφορᾶς»[10].

Τὸ πέρασμα τοῦ Καποδίστρια ἀπὸ τὸ Ἑλληνικὸ Κράτος δὲν ὁδήγησε στὰ ἀναμενόμενα ἀπὸ τὶς Δυτικὲς δυνάμεις καὶ τοὺς δυτικίζοντες Ἕλληνες ἀποτελέσματα.

9. Βλ. Ν. Β. Τωμαδάκη, *Κλασσικισμός, Διαφωτισμὸς καὶ Ἀδαμάντιος Κοραῆς* (Διαπιστώσεις καὶ προβλήματα), στὴ «Μνημοσύνη», τ. 6 (1977), σ. 99.
10. Χρ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Νεοελληνικὴ ταυτότητα*, ὅπ. π., σ. 8.

῾Ο πρῶτος Κυβερνήτης τῆς Χώρας μας, μὲ συνείδηση ἑλληνική-ρωμαίικη, προσπάθησε νὰ συνδυάσει τὰ σύγχρονα μέσα ὀργανώσεως τοῦ κράτους μὲ τὴν τοπικὴ παράδοση. Γι᾿ αὐτὸ ἦταν ἐφεκτικὸς ἀπέναντι στὴ Δύση καὶ τὴν ἐκπαιδευτικὴ προπαγάνδα της — καὶ τοῦτο δὲν ὀφειλόταν μόνο στὸν ἀδιαμφισβήτητο φιλορωσισμό του. Γι᾿ αὐτό, ἐξάλλου, προωθοῦσε ρωμαίικη λύση στὸ ἐκκλησιαστικὸ ζήτημα[11]. Αὐτὸ ὅμως ἤθελαν ἀκριβῶς οἱ Μ. Δυνάμεις νὰ ἀποφύγουν, τὴν ἐκκλησιαστικὴ δηλαδὴ ἐξάρτηση τοῦ νέου κράτους ἀπὸ τὴν ἑστία τῆς Ρωμηοσύνης, τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. Σ᾿ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἐντάσσεται ἡ πραξικοπηματικὴ ἀνακήρυξη ἀπὸ τοὺς Βαυαροὺς (1833) τοῦ ῾Ελλαδικοῦ αὐτοκέφαλου. ῾Ο διαμελισμὸς τῆς Εὐρωπαϊκῆς Τουρκίας συνδέθηκε ἀπὸ τὶς Μ. Δυνάμεις μὲ τὴ δικαιοδοσιακὴ συρρίκνωση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου γιὰ τὴν αὐτόνομη καὶ ἀνεξάρτητη ἀνάπτυξη τῶν νέων ἐθνικῶν κρατῶν τῆς Βαλκανικῆς, κάτι ποὺ θὰ βοηθιόταν ἀποτελεσματικὰ μὲ τὴ δημιουργία «ἐθνικῶν ἐκκλησιῶν», τὴν ταύτιση δηλαδὴ κρατικῶν ὁρίων καὶ ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας[12]. Στὴν κατεύθυνση αὐτὴ συνέβαλε ἀποφασιστικὰ ὁ ᾿Αδ. Κοραής, τοῦ ὁποίου ὅλο τὸ ἔργο ἑστιάσθηκε στὸν πολιτικὸ προσανατολισμὸ τοῦ νεοπαγοῦς ῾Ελληνικοῦ κράτους καὶ δίκαια χαρακτηρίζεται ὡς ὁ «πολιτικὸς σύμβουλός του». Μὲ τὸ ρωμαιοκαθολικὸ βασιλέα καὶ τὴν προτεσταντικὴ ἀντιβασιλεία, ποὺ ἐπιβλήθηκαν ἀπὸ τὶς ἐγγυήτριες δυνά-

11. Βλ. ᾿Εμ. ᾿Ι. Κωνσταντινίδου, *῾Η ἐν ῾Ελλάδι ᾿Εκκλησία κατὰ τὴν ἐπαναστατικὴν καὶ τὴν μέχρι τῆς ἀφίξεως τοῦ ῎Οθωνος μεταβατικὴν ἐποχὴν (1821 - 1833)*, ᾿Εν ᾿Αθήναις 1970, σσ. 52 ἑ.ἑ. Πρβλ. Τοῦ ᾿Ιδίου, *᾿Ιωάννης Καποδίστριας καὶ ἡ ᾿Εκκλησιαστικὴ του πολιτική*, ᾿Αθῆναι 1977.

12. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *῾Ελλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου παραλειπόμενα*, ᾿Αθήνα 1983, σ. 17 ἑ.

μεις, ὀργανώθηκε τὸ νέο κράτος σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχὲς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος.

Ἡ πολιτικὴ πορεία τοῦ Ἑλληνισμοῦ πέρασε ἀπὸ τὰ προοδευτικὰ καὶ φιλελεύθερα συντάγματα τῆς ἐπαναστάσεως (τὰ ὁποῖα κατὰ τὸν καθηγ. Γ. Δασκαλάκη συγγένευαν μὲ τὴν «χριστιανικὴν δημοκρατίαν» τοῦ Βυζαντίου, ἀλλὰ καὶ τὶς διακηρύξεις τοῦ ἐθνομάρτυρα Ρήγα)[13], στὴν ἀπολυταρχία, ποὺ ἐπὶ δέκα χρόνια θεμελίωσε τὶς μετέπειτα ἐξελίξεις, οἱ ὁποῖες ὁδήγησαν στὴ «λόγῳ μὲν» ἑλληνοκρατίαν, «ἔργῳ δὲ» (ἐσωτερικὴ καὶ ἐξωτερικὴ) κηδεμόνευση τῆς ἐθνικῆς μας πολιτικῆς. Βάση τῆς πολιτικῆς μας συγκροτήσεως τέθηκαν οἱ πολιτειολογικὲς ἀντιλήψεις τοῦ διαφωτισμοῦ περὶ συγχρόνου ἐθνικοῦ κράτους, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ νέα δυτικὴ φιλοσοφία καὶ τὶς ἀστικὲς ἀρχὲς τῆς Γαλλικῆς ἐπαναστάσεως. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ καθηγ. Βλ. Φειδᾶς σὲ πρόσφατο δημοσίευμά του, ἤδη ὁ Th. Hobbes (ΙΖ΄ αἰ.) εἶχε προβάλει τὸν τύπο τοῦ ἐκκοσμικευμένου κράτους χωρὶς θρησκεία ἢ ἐκκλησία, σύμφωνα μὲ τὶς ἐξελίξεις τῆς δυτικῆς κοινωνίας μετὰ τὴ μεταρρύθμιση[14]. Οἱ Βαυαροὶ βέβαια συνεδύασαν τὶς πολιτειακὲς αὐτὲς κατευθύνσεις μὲ τὴν προτεσταντικὴ πολιτειακὴ ἰδεολογία, ποὺ ἀπαιτοῦσε πλὴν ἄλλων καὶ τὴν ἔννοια τῆς κρατικῆς θρησκείας (σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχή: cujus regio, ejus religio), ἐλαφρὰ παραλλαγμένη, ἀφοῦ ἡ θρησκεία ἐδῶ ἦταν ἡ Ὀρθοδοξία, χωρὶς νὰ παραβλέπεται ὅμως καὶ τὸ ὄχι τυχαῖο γεγονός, ὅτι οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι, ἐνισχυόμενοι ἀπὸ τὸ κράτος,

13. Γ. Δασκαλάκη, *Ἡ αἰωνία Ἑλληνικὴ Ἰδέα τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, Ἀθῆναι 1953, σ. 25.

14. Βλ. Φειδᾶ, *Τὸ πρόβλημα τοῦ σκοποῦ τῆς παιδείας στὸ Νεώτερο Ἑλληνισμό*, στὴ «Σύναξη», ἀρ. 8 (Φθινόπωρο 1983), σ. 19.

ἐπιχείρησαν καὶ τὴ μεταρρύθμισή της, χωρὶς ὅμως ἐπιτυχία[15].

Τὶς πολιτειακὲς προϋποθέσεις τῶν Βαυαρῶν μέσα στὴ βαθύτερη ἱστορική τους προοπτικὴ ἔχει ἀναλύσει πειστικότατα ὁ Ph. Sherrard[16]: πολιτεία παντοδύναμη καὶ αὐτάρκης, ἀποκλειστικὰ ἁρμόδια γιὰ τὴν ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν τοῦ λαοῦ της στὴ ζωὴ αὐτή, καὶ ἐκκλησία, ὑποταγμένη στὴν πολιτεία, μὲ ὀργάνωση ποὺ νὰ ἀφορᾶ σκοποὺς σχετιζόμενους ἀποκλειστικὰ μὲ τὴ θρησκευτικὴ σφαίρα καὶ τὴ μέλλουσα ζωή... Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ ὁδήγησε βαθμιαία στὴν ἀναπόφευκτη ἀποεκκλησιοποίηση τῆς ἐθνικῆς ζωῆς καὶ τὴν αὐτονόμησή της. Δὲν εἶναι πιὰ ἡ Ἐκκλησία, ὡς Κυριακὸν Σῶμα, ποὺ συνιστᾶ τὸ πλαίσιο τῆς κοινωνικῆς-ἐθνικῆς ζωῆς, ἀλλὰ ἡ ἐκκλησιολογικὰ ἄχρωμη, παρὰ τὴ θρησκευτικὴ χροιά της, πολιτεία. Ἡ Ἐκκλησία ἀπὸ περιέχον συνόλου τοῦ ἐθνικοῦ βίου μεταβάλλεται σὲ περιεχόμενο, μὲ μοναδικὴ ἁρμοδιότητα τὰ θρησκευτικὰ «καθήκοντα» τῶν πολιτῶν καὶ τὴν προετοιμασία τους γιὰ τὸν ἄλλο κόσμο, ὁπωσδήποτε ὅμως ὄχι τὸν παρόντα! Σκοπὸς τῆς ἐθνικῆς ζωῆς γιὰ τὸν νεοέλληνα δὲν εἶναι πιὰ ἡ σωτηρία-θέωση, ἀλλ' ἡ ἐπίγεια εὐδαιμονία, ἡ εὐημερία. Βέβαια ἡ δομικὴ αὐτὴ μεταβολὴ δὲν γινόταν τότε εὔκολα ἀντιληπτή, ὅπως σὲ μᾶς σήμερα, μετὰ τὴν ἀποκτημένη πικρὴ ἐμπειρία. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ σφαλερὴ ἀντίληψη, ποὺ φαίνεται καὶ στὰ

15. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα τῆς Μεταφράσεως τῆς Ἁγ. Γραφῆς εἰς τὴν Νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ιθ' αἰ.*, Ἀθῆναι 1977, σ. 104 ἑ.ἑ. Πρβλ. Τοῦ Ἰδίου, *Ἡ κατὰ τὴν Ἀνατολὴν Δύσις - Ὁ μετακενωτικὸς ρόλος τῶν Δυτικῶν Μισσιοναρίων στὸ Ἑλληνικὸ Κράτος*, «Σύναξη», ἀρ. 8 (1983), σ. 47. ἑ.ἑ.

16. Rh. Sherrard, *Δοκίμια γιὰ τὸν Νέο Ἑλληνισμό*, Ἀθήνα 1971, σ. 294 ἑ.ἑ. (= Ἐκκλησία, Κράτος καὶ ὁ Ἑλληνικὸς Ἀγώνας τῆς Ἀνεξαρτησίας).

πρῶτα ἐκκλησιαστικὰ κείμενα μετὰ τὸ Β.Δ.-Διακήρυξη τοῦ 'Ιουλίου 1833[17], γιὰ δῆθεν συνέχεια τῆς πορείας τοῦ 'Ελληνισμοῦ, καὶ μόνο μερικὰ χαρισματικὰ πνεύματα θὰ ἀντιληφθοῦν τὴ ριζικὴ μεταβολὴ καὶ θὰ τὴν ἐπισημάνουν, ἀλλ' εἰς «ὦτα μὴ ἀκουόντων» ἢ «μὴ βουλομένων συνιέναι»!

'Η μετάθεση στὸ νέο αὐτὸ πλαίσιο σύνολης τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας ἐκφράζεται μὲ τὴν παγκυριαρχία τοῦ κράτους, μὲ τὸ συγκεντρωτισμὸ καὶ τὴ γραφειοκρατικὴ συγκρότησή του, ποὺ σήμαινε θάνατο τοῦ κοινοτισμοῦ καὶ τῆς περιφερειακῆς αὐτοδιοικήσεως[18]. "Ολοι οἱ «θεσμοὶ» περιέρχονται στὴν ἐξουσία τοῦ κράτους καὶ διαμορφώνονται δυτικότροπα: ἡ οἰκονομία, ἡ παιδεία, ὁ στρατός, ἡ διοίκηση, ἡ οἰκογένεια, ἡ δημοσιονομία, τὸ φορολογικὸ σύστημα, ἡ νομοθεσία. 'Η ἀντίδραση —γιατὶ φυσικὰ ὑπῆρξε καὶ ἀντίδραση— πέτυχε

17. Βλ. λ.χ. τὴν α' ἐγκύκλιο τῆς 'Ι. Συνόδου τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας μετὰ τὴν πραξικοπηματικὴ ἀνακήρυξη τοῦ 'Ελλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου (23 'Ιουλίου/4 Αὐγούστου 1833) στοῦ Θεοκλ. 'Α. Στράγκα, *'Εκκλησίας 'Ελλάδος 'Ιστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν (1817-1967)*, τ. Α', 'Αθῆναι 1969, σ. 66-68, ὅπου μεταξὺ ἄλλων διαβάζουμε: «'Η Α.Μ. ὁ πολυαγάπητος ἡμῶν Βασιλεὺς [= ὁ φανατικὸς παπικὸς "Οθων!]... ἔδωκεν ἐπισήμως τὴν πάνδημον ὁμολογίαν, ὅτι θέλει προστατεύει εὐσυνειδότως τὴν θρησκείαν τοῦ "Εθνους [= ἀναλαμβάνει δηλαδὴ τὸ ρόλο τοῦ ρωμαίου/«βυζαντινοῦ» αὐτοκράτορος]. [...] Ποῖος, λέγομεν, τοιαύτην βασιλικὴν ἐγγύησιν ἔχων, δύναταί ποτε νὰ ὑποπτεύσῃ τι πονηρόν;» (σ. 67). Καὶ μόνο ἡ τελευταία (ρητορικὴ) ἐρώτηση, ποὺ ψυχολογικὰ μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς «προσπάθεια γιὰ συγκάλυψη τῆς ἐνοχῆς», ἐπιβεβαιώνει τὰ εἰς βάρος τῆς 'Εκκλησίας τεκταινόμενα.

18. Καὶ ὅταν θὰ ἐπιχειρεῖται ἀποκέντρωση, τὸ ἐρώτημα εἶναι, μήπως δὲν γίνεται τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἐπέκταση τῆς κρατικῆς συγκεντρωτικῆς μηχανῆς στὰ ἐπαρχιακὰ κέντρα, μετατόπιση δηλαδὴ τοῦ συγκεντρωτισμοῦ, μὲ τὴν ὑποχρέωση τῆς περιφέρειας νὰ ὑπηρετεῖ τὴν ἑκάστοτε κυβερνητικὴ ἰδεολογία.

ἁπλῶς τὴν ἐπιβράδυνση μερικῶν λεπτομερειακῶν ἐξελίξεων, ὅπως λ.χ. στὸ ζήτημα τοῦ πολιτικοῦ γάμου, γιὰ νὰ ρυθμισθοῦν ὅμως καὶ οἱ λεπτομέρειες αὐτές, ὅταν ὁ διαφωτισμὸς θὰ ξαναπάρει «τὸ πάνω χέρι» —«τὴν νικῶσαν»— σὲ μεταγενέστερες φάσεις τῆς ἐθνικῆς πορείας[19].

Ὑπὸ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς συντελεῖται καὶ ἡ θεσμοποίηση τῆς Ἐκκλησίας. Τοῦτο ἦταν ἀναπόφευκτο. «Ὁ Θεὸς καὶ ἡ Ἐκκλησία δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ λειτουργήσουν ὡς αὐτόνομη ἀπὸ τὴν κρατικὴ ἐξουσία ὑπερβατικὴ αὐθεντία, καὶ πολὺ περισσότερο δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ ἀσκοῦν αὐτόνομη ἐπιρροὴ στὸ κοινωνικὸ σύνολο», παρατηρεῖ εὔστοχα ὁ καθηγ. Φειδᾶς[20]. Αὐτὸ ἦταν τὸ νέο πνεῦμα τοῦ δυτικοῦ κόσμου, μετὰ —φυσικὰ— τὴ μακρὰ ὀδυνηρὴ ἐμπειρία τῆς παπικῆς παντοκρατορίας. Οἱ δυτικοὶ ἢ δυτικόφρονες συντονιστὲς τῆς ἐθνικῆς μας πορείας

19. Βέβαια, ἐδῶ ὁ ἀντίλογος δὲν εἶναι γιὰ τὴν ἐλευθερία ἐπιλογῆς μεταξὺ ἐκκλησιαστικοῦ καὶ πολιτικοῦ γάμου, ποὺ ἀνταποκρίνεται ἀπόλυτα στὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μας. Ἐπισημαίνεται μόνο ἡ προοδευτικὴ μετάβαση τοῦ Κράτους μας στὴν ἀπομυστηριοποίηση τοῦ γάμου καὶ τὴ νομικὴ κατοχύρωσή της. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ ἐνδιαφέρει ἐμᾶς ἐδῶ, γιατὶ ἐπιβεβαιώνει τὸ λόγο γιὰ πραγματοποιηθεῖσες δομικὲς - θεσμικὲς διαφοροποιήσεις, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ τὶς προκάλεσαν. Ἡ ἔνταξή μας στὴν Ε.Ο.Κ. συμπίπτει μὲ τὴν κορύφωση τῆς διαπάλης ἀνάμεσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ (ποὺ μέχρι τὸ 1821 ἦταν καὶ ἐθνικὴ) παράδοση καὶ τὴν ἰδεολογία τοῦ νέου Κράτους. Αὐτὸ ἐκφράζεται μὲ τὴ νέα νομοθεσία (1977 κ.ἑ.), τὴν προσαρμοζόμενη στὰ κοινοτικὰ πλαίσια. Ὅσοι ἀπὸ πλευρᾶς ἐκκλησιαστικῆς δὲν ἔχουν τὶς προϋποθέσεις καὶ τὶς δυνατότητες νὰ δοῦν μέσα ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ πρίσμα τὰ πράγματα, εἶναι ἑπόμενο νὰ ἀποροῦν, γιατί τὸ Κράτος δὲν «ὑπερασπίζει» πιὰ τὶς παραδόσεις, ὅπως συνέβαινε λ.χ. στὸ Βυζάντιο. Δὲν θὰ ποῦμε, βέβαια, ὅτι ὅσοι ἔχουν σήμερα αὐτὴ τὴν ἀπορία ζοῦν ἀκόμη στὸ «Βυζάντιο», ἀλλὰ ἁπλῶς, ὅτι δὲν ζοῦν στὴν ἐποχή μας.

20. *Ὅπ. παρ.*

δὲν ἦταν δυνατόν, βέβαια, νὰ συλλάβουν καν τὴ διαμετρικὰ ἀντίθετη γιὰ τὴν Ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ σχέση Ἐκκλησίας-Πολιτείας («ἱερωσύνης» καὶ «βασιλείας») ὡς «συμφωνίας»-συναλληλίας καὶ συνεργασίας, βυθισμένοι, ὅπως ἦταν στὸν δυτικὸ προβληματισμό, ποὺ αὐτούσιο ἔκτοτε θὰ μεταμοσχεύουν στὸ ἐθνικό μας σῶμα. Μερικὲς περιθωριακὲς διαφοροποιήσεις στὴ διαδικασία αὐτὴ δὲν θὰ ἔχουν ἀποφασιστικὸ χαρακτήρα. Ὁ διαφωτισμὸς λ.χ. ἐπεδίωκε τὴν ἐξουδετέρωση τῆς ἀναγκαιότητας τῆς Ἐκκλησίας (ὡς καθιδρύματος καὶ ὡς κλήρου) στὸ κοινωνικὸ σύνολο. Οἱ Βαυαροί, χωρὶς τὴν —ἀδύνατη τότε— κατάργηση τῆς Ἐκκλησίας, πέτυχαν τὸν ἀπόλυτο ἔλεγχο πάνω της καὶ ἔτσι ἔμμεσα τὴν ἐξουδετέρωσή της, ἀποδυναμώνοντάς την καὶ μεταβάλλοντάς την σὲ ἀκίνδυνο κρατικὸ «θεσμό».

Στὴ συνάφεια αὐτὴ φαίνεται ἡ ψευδαίσθηση ἐκείνων, ποὺ μιλοῦν γιὰ ἐπικράτηση κατὰ τὴ Βαυαροκρατία «τῶν δυνάμεων τῆς παράδοσης καὶ συντήρησης», ἢ γιὰ «καθολικὴ ἧττα» τοῦ διαφωτισμοῦ. Γιὰ τὸ δυτικὸ κλίμα, μέσα στὸ ὁποῖο αὐτοὶ κινοῦνται, ἡ παραπάνω κρίση βρίσκει κάποια δικαίωση. Γιὰ τὸ κλίμα ὅμως τῆς ὀρθοδόξου παραδόσεως μιὰ τέτοια ἑρμηνεία βρίσκεται τελείως ἐκτὸς πραγματικότητος. Ἡ Πολιτεία, καλώντας τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία σὲ βοήθεια, δὲν τὸ ἔκαμε χάρη τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἀποβλέποντας στὴ δική της αὔξηση καὶ διευκόλυνση. Πῶς ἦταν, ἄλλωστε, δυνατὸ νὰ συνεχίσει ἀπρόσκοπτα τὴ σωστικὴ ἀποστολή της στὸν κοινωνικὸ χῶρο ἡ Ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία, μὲ τὸν ἀνηλεὴ ἀντιβυζαντινισμὸ καὶ τὴ μεθοδευμένη ἀντιπαραδοσιακότητα, ποὺ ἐκδηλώθηκαν ἀμέσως μετὰ τὸν Καταστατικὸ Χάρτη τοῦ 1833: καταστροφὴ βυζαντινῶν ἐκκλησιῶν, διάλυση μοναστηρίων καὶ ἐξουθένωση τοῦ μοναχικοῦ βίου, δήμευση τῆς ἐκκλησιαστικῆς περιουσίας, διώξεις μοναχῶν καὶ ἀ-

γωνιστῶν κληρικῶν, ἔξαρση τῆς προτεσταντικῆς προπαγάνδας (δράση μισσιοναρίων), διάσπαση τῶν ἐκκλησιαστικῶν δυνάμεων (συγκρούσεις Οἰκονόμου - Φαρμακίδη - Βάμβα), μείωση τοῦ κύρους τοῦ Κλήρου, ὑπαλληλοποίησή του καὶ ἀποεκκλησιοποίηση τῆς παιδείας, ἐκδυτικισμὸς τῆς ζωῆς, ἀπομόνωση τῆς 'Εκκλησίας καὶ κατάλυση τοῦ ἐθναρχικοῦ της ρόλου μὲ τὴ μεταβολή της σὲ ἁπλὸ σωματεῖο, ἐλεγχόμενο ἀπόλυτα ἀπὸ τὸ κράτος. Ἔτσι ἐπετεύχθη ἡ ἀπρόσκοπτη ἐπιβολὴ τῆς ἐξουσίας τοῦ κράτους σὲ ὅλο τὸ φάσμα τῆς ἐθνικῆς ζωῆς, ὅταν μάλιστα ὁ παπικὸς βασιλέας αὐτοανακηρύχθηκε «κυριάρχης» τῆς 'Εκκλησίας, ἔστω καὶ ἂν διευκρινιζόταν, ὅτι τοῦτο ἴσχυε γιὰ τὸ «διοικητικὸν μέρος»[21]. 'Ο κοινοβουλευτισμὸς (1843) καὶ ἡ κανονικὴ ἀνακήρυξη τοῦ Αὐτοκεφάλου (1850) δὲν θὰ θεραπεύσουν τὴν κατάσταση (πρβλ. νόμους Σ΄ καὶ ΣΑ΄), οὔτε ἀκόμη καὶ οἱ μετὰ τὸ 1923 μεταβολές. 'Απλῶς θὰ ἀλλάξει ἡ ὁρολογία. Οἱ βαθύτεροι στόχοι ὅμως θὰ μένουν ἀπαρασάλευτοι. 'Υπὸ οἱοδήποτε μεταγενέστερο πολιτικὸ καθεστὼς ἡ 'Εκκλησία ἔπρεπε νὰ μένει εὔχρηστο μέγεθος γιὰ τὴ λειτουργία τῆς Πολιτείας καὶ ποτὲ ἰσότιμο μὲ αὐτὴν καὶ συνεπῶς «ἐπικίνδυνο».

21. «Διακήρυξις περὶ τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς 'Ελληνικῆς 'Εκκλησίας», Φ.Ε.Κ. ἀρ. 35/1833, σ. 268. Πρβλ. Θεοκλ. Στράγκα, *μν. ἔργ.*, σ. 58 ἑ. (= ἄρθρον 1).

3. Ἡ *νέα* Ἰδεολογία

Ἡ διαμόρφωση τοῦ νεοελληνικοῦ βίου πραγματοποιεῖται σύμφωνα μὲ τὴ νέα ἰδεολογία: τὸ παντοδύναμο κράτος, ποὺ μεταστοιχειώνει τοὺς θεσμοὺς καὶ καθορίζει τὴν προοπτικὴ τῆς ἀνελίξεώς τους. Ποιὰ ὅμως εἶναι, πιὸ συγκεκριμένα, αὐτὴ ἡ ἰδεολογία ποὺ διαποτίζει ἔκτοτε τὴ ζωὴ τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ;

Ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ ΙΗ΄ αἰ. συντελεῖται στὸν ἱστορικὸ ἑλληνικὸ χῶρο διασταύρωση ποικίλων ρευμάτων καὶ ροπῶν καὶ νέων καθοριστικῶν προσανατολισμῶν. Κυρίαρχο ρεῦμα εἶναι φυσικὰ ὁ Διαφωτισμός, ὁ νέος κατακλυσμὸς τῆς Εὐρώπης, ποὺ ἀκατάπαυστα ἀρδεύει καὶ μεταμορφώνει ριζικὰ τὸ πᾶν. Ἡ διεισδυτικότητά του σὲ ὅλους τοὺς χώρους τῆς κοινωνίας ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν παιδεία, τὸ βασικό του ὄργανο, φυσικὰ καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν Ἐπανάσταση. Ἡ ἀντιδραστικότητα τοῦ Πατριαρχείου, ποὺ τόσο τονίζεται στὶς ἡμέρες μας, χωρὶς νὰ ἔχει στόχο τὴν παιδεία καθ' ἑαυτήν, ἔχει τὴν ἐξήγησή της. Ὁ προεπαναστατικὸς Ἑλληνισμὸς ἔχει ὑποστεῖ ἤδη ριζικὴ ἀναμόρφωση. Ὅλο καὶ περισσότερο ἁπλώνεται ἡ ἐκκοσμίκευση, ἰδιαίτερα στὰ ἀστικὰ κέντρα. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἀγωνιώδης κραυγὴ ἑνὸς κειμένου τοῦ τέλους τοῦ ΙΗ΄ αἰ. Ὁ Ἀλ. Κάλφογλους ἔγραφε τὸ 1797:

> «Μυστηρίων Ἐκκλησίας, γνῶσιν θείων ἐντολῶν
> δὲν μανθάνουν, δὲν ἀκούουν οὐδὲν μάθημα καλόν.
> Προκομμένος νέος, ἄρχων, τερμπιές, ἀνὴρ σοφὸς
> δὲν πηγαίν' εἰς Ἐκκλησίαν, γαλλικὸν ὅτ' ἔχει φῶς.
> Θεῖον λόγον δὲν ἀκούει ἀπὸ ἄμβωνος κανείς,
> Θεοῦ λόγον ἀγνοοῦσι καὶ παιδία καὶ γονεῖς...
> Καὶ σ' τὴν Πόλιν πολλοὶ νέοι ἄρχισαν νὰ φωτισθοῦν.

ἀπὸ γάλλους ἀθείας λίμπερα νὰ διδαχθοῦν.
Καταλύουν παρρησίᾳ, κρέας τρῶν ἀραδικῶς,
'ἀδικία, ἀσελγεία, λέγουν, νόμος φυσικός'.
Ὅθεν μὲ αὐτὰ τὰ φῶτα, μὲ φραντζέζικα χαρτιά,
ἀναιδῶς οἱ νέοι βάλλουν εἰς τὰ σπίτια των φωτιά»[22].

Ἄλλωστε, καὶ αὐτὸς ὁ Κοραῆς θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ ὁμολογήσει τὸ 1818: «Ἄρχισα νὰ φοβοῦμαι, ὄχι μὴ φωτισθῇ τὸ Γένος, ἀλλὰ μή, πρὶν ἀποκτήσῃ φῶτα ἀρκετά... γένῃ ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης»![23]

Ἡ κοινωνικὴ διαστρωμάτωση δὲν ἐμποδίζει τὴν εἰς βάθος πρόοδο αὐτοῦ τοῦ νέου πνεύματος, ἀπὸ τὴν ἀστικὴ ἐπιφάνεια δηλαδὴ στὴν πάντα συντηρητικότερη καὶ ἀνθεκτικότερη στὶς ἔξωθεν ἐπιρροὲς ἀγροτικὴ κοινωνία. Μιὰ προκατασκευασμένη, ἔτσι, κοινωνικὴ καὶ ἐθνικὴ συνείδηση ἐπιβάλλεται στὸ χῶρο μας, ἤδη προεπαναστατικά, προερχόμενη ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ διασπορά. Καὶ θὰ εἶναι βασικὸ πρόβλημα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ νὰ δέχεται συνεχῶς νέα σχήματα ἀπ' ἔξω, ποὺ ἐπιβάλλονται στανικὰ στὴ ζωή του. Ἀρκεῖ νὰ μελετήσει κανεὶς τὸ χαρακτηριστικὸ φαινόμενο τῶν ἐκπαιδευτικῶν μας μεταρρυθμίσεων σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ ἐλευθέρου μας βίου. Οἱ πολιτικές, κοινωνικὲς καὶ οἰκονομικὲς προϋποθέσεις, ποὺ ὁδήγησαν στὴ Γαλλικὴ ἐπανάσταση, τὸ θρίαμβο τοῦ ἀστισμοῦ καὶ στὴ γέννηση τοῦ μαρξισμοῦ

22. Ἀλ. Κάλφογλου, «Ἠθικὴ στιχουργία πρὸς τὸν ἐν Βουκουρεστίῳ ἀνεψιὸν αὐτοῦ, εὑρεθεῖσα ἐν Κων/λει ἐπὶ ἔτους 1797», ἔκδ. Γ. Κρέμου, ἐν Λειψίᾳ 1870, στοῦ: Μαν. Ι. Γεδεών, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ Γένους κατὰ τὸν ιη΄ καὶ ιθ΄ αἰώνα*, ἐκδοτικὴ ἐπιμέλεια Ἀ. Ἀγγέλου - Φ. Ἠλιοῦ, Ἀθήνα 1976, σ. 88/9.
23. Μ. Γεδεών, *μν. ἔργ.*, σ. 280.

κατόπιν, μεταμοσχεύονται ὄχι χωρὶς κάποια ἀντίδραση καὶ ἐπιβράδυνση, στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο.

Μέσα στὴν ἐξελικτικὴ αὐτὴ διαδικασία ἀναφύεται τὸ πρόβλημα τῆς ἰσορροπίας: Τί δηλαδὴ θὰ ἔπρεπε νὰ κρατηθεῖ ἀπὸ τὰ εἰσαγόμενα στοιχεῖα καὶ πῶς θὰ συμπλεκόταν ἁρμονικὰ μὲ τὴν ἐδῶ πραγματικότητα. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πρόβλημα ἀπασχολοῦσε μόνη τὴ (συντηρητικὴ) ἀντίδραση. Καὶ πρέπει νὰ ὁμολογηθεῖ, ὅτι στὶς συντελούμενες παγκόσμια καὶ ἐνδοευρωπαϊκὰ ἀνακατατάξεις ἡ ἀπομόνωση τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἦταν τελείως ἀδύνατη, ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνη συνάμα. Ὁ λογικὸς καὶ ρεαλιστικὸς ἀντιδυτικισμὸς δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ πάρει τὴ μορφὴ τῆς ὁλικῆς ἀπορρίψεως τῆς Δύσεως, ἀλλὰ μόνο τῆς κριτικῆς καὶ λελογισμένης συνδέσεως τῶν ξένων στοιχείων μὲ τὴν παράδοσή μας. Ἡ λύση βρισκόταν στὴ σωστή, δηλαδὴ τὴν *ἐκλεκτικὴ* πρόσληψη τῶν νέων μορφῶν ὡς ἱστορικῆς-χρονικῆς σάρκας τῆς καταξιωμένης καὶ καθαγιασμένης στοὺς αἰῶνες ὀρθοδόξου παραδόσεως. Αὐτή, ἄλλωστε, εἶναι ἡ ἀνανεωτικὴ πορεία τῆς Ὀρθοδοξίας σὲ κάθε ἐποχή.

Τὴν ὀργάνωση ὅμως τῆς κοινωνικῆς-ἐθνικῆς ζωῆς μας δὲν τὴν ἀνέλαβαν οἱ ἴδιοι οἱ Ἕλληνες πρωταρχικά, οὔτε ἐκ τῶν Ἑλλήνων οἱ ἔχοντες ἀφομοιώσει τὴν ἑλληνικὴ παράδοση, ἀλλὰ οἱ ἀγνοοῦντες ἢ ἀπορρίπτοντες ἀσυζητητὶ αὐτὴ τὴν παράδοση. Ἔτσι, δὲν κατέστη δυνατὸν νὰ πραγματοποιηθεῖ στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, ὅ,τι εἶχε ἐπιτευχθεῖ σὲ μεγάλο βαθμὸ στὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες[24].

24. Ἐκεῖ «συνεδύασαν τὴν Βυζαντινὴν παράδοσιν μετὰ τῶν πραγματικοτήτων τοῦ τόπου, ταύτας δὲ μετὰ τῆς ἀνακαινιστικῆς αὔρας, ἥτις ἤρχετο ἐκ τῆς ἑσπερίας». Δ. Ζακυθηνοῦ, *Ἡ Τουρκοκρατία*, Ἀθῆναι 1957, σ. 50.

Ὁ Διαφωτισμός, ὡς πολιτικὸ καὶ πολιτιστικὸ κίνημα, ἔγινε καὶ στὸν Ἑλληνισμὸ κοινωνικὴ πράξη. Τοῦτο λειτούργησε ὡς συλλογικὴ προσπάθεια νὰ ἀποδεσμευθεῖ ἡ νεοελληνικὴ σκέψη καὶ ζωὴ ἀπὸ τὴ θεολογικὴ παράδοση καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ αὐθεντία. Ἀλλὰ ὁ ἑλληνικὸς διαφωτισμός, μὴ ἔχοντας νὰ ἀντιμετωπίσει — παρ' ὅλα ὅσα λέγονται γιὰ τὴν ἀντιδραστικότητα τῆς Ἐκκλησίας — τὸ προηγούμενο τοῦ παπικοῦ ἀπολυταρχισμοῦ, δὲν ἀπέρριψε τελείως τὶς χριστιανικὲς πηγές, καὶ αὐτὸ θεωρεῖται ἀπὸ πολλοὺς ὡς οὐσιαστικὴ διαφορά του ἀπὸ τὸν ἀντιθρησκευτικὸ ἢ θρησκευτικὰ ἀδιάφορο εὐρωπαϊκὸ διαφωτισμό. Στὴν Ἑλλάδα ὁ διαφωτισμὸς δὲν ἔπαψε νὰ ἀνέχεται ἢ καὶ νὰ χρησιμοποιεῖ τὶς χριστιανικὲς πηγές, ἀλλὰ προσαρμόζοντάς τες σὲ δικούς του στόχους καὶ ἑρμηνεύοντας μ' αὐτὲς τοὺς σκοπούς του[25]. Ἄλλωστε ἡ a priori ἀπόρριψη κάθε στοιχείου θρησκευτικότητας θὰ τὸν καθιστοῦσε ἀπ' ἀρχῆς ἀποκρουστικὸ στὶς θρησκεύουσες — ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πῶς — λαϊκὲς μάζες, τὶς ὁποῖες ὅμως ἤθελε νὰ ἐπηρεάσει. Ἔτσι, μὲ βάση τὰ χριστιανικὰ κείμενα θὰ ἀπορρίπτει καὶ θὰ καταργεῖ ὅ,τι θὰ θεωρεῖ ἐμπόδιό του, π.χ. τὴ συμμετοχὴ τοῦ Κλήρου στὶς κοσμικὲς-κοινωνικὲς ὑποθέσεις, τὴν ἐκκλησιαστικότητα τῆς παιδείας (γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὴν ἀποεκκλησιοποίησή της), μὲ κύριο ὅπλο τὸν ἐμφαντικὸ τονισμὸ τῶν καταχρήσεων ἢ ἠθικῶν ἀτελειῶν μερίδας τοῦ κλήρου. Στὴν παγίδα αὐτὴ θὰ πέσουν — (παρὰ τὸ συντηρητισμό τους) — καὶ οἱ θρησκευτικὲς ὁμάδες, οἱ ὁποῖες θὰ ἀπορρίψουν τὴν «ἐπίσημη Ἐκκλησία», ἐπικαλούμενες

25. Πρβλ. Φ. Ἠλιοῦ, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός. Νεωτεριστικὲς προκλήσεις καὶ παραδοσιακὲς ἀντιστάσεις*, στὸ «Δελτίο» τῆς Ἑταιρίας Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1978, σ. 109.

τὴν ἀδράνεια ἢ τὶς ἠθικὲς ἀτέλειές της. Στὸ πλαίσιο ὅμως αὐτὸ τοποθετεῖται καὶ ὁ ἀγώνας γιὰ τὸ χωρισμὸ τῆς Ἐκκλησίας-Πολιτείας, ποὺ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς κινούμενης στὸ κλίμα τοῦ διαφωτισμοῦ Πολιτείας σημαίνει: ἀπομόνωση καὶ παροπλισμὸ τῆς Ἐκκλησίας στὸν κοινωνικὸ χῶρο. Γιατὶ μόνον ἔτσι μποροῦν νὰ πραγματοποιοῦνται βασικές του τάσεις: ἀπολυτοποίηση τῆς κοσμικῆς σφαίρας (λαϊκισμός), ἐπιδίωξη ἐπίγειας εὐδαιμονίας, ὑλιστικὲς ἐπιδιώξεις, ἠθικὴ τοῦ παρόντος, συνδυασμένη μὲ τὸν κοινωνικὸ ὠφελιμισμὸ καὶ γενικὰ ἡ κατάλυση τῆς ἑλληνικῆς καθολικότητας μὲ τὴ νοησιαρχία καὶ χρησιμοθηρία. Ἀπὸ τὸ 1744 ἐμφανίζεται στὴν Πόλη καὶ ἡ πρώτη τεκτονικὴ στοὰ (κοσμοθεωριακὸ προπύργιο τοῦ ἀστισμοῦ), γιὰ νὰ προωθηθεῖ ὁ Μασονισμὸς μέσω τῶν ἀγγλοκρατούμενων Ἰονίων καὶ στὴν ὑπόλοιπη Ἑλλάδα. Οἱ ἀντιμασονικοὶ ἀγῶνες τοῦ Ἀπ. Μακράκη (1866 κἑ.)[26] εἶναι ἡ κορύφωση τῆς συνειδητοποιήσεως τῆς σημασίας τῆς παρουσίας τοῦ Μασονισμοῦ στὸν Ἑλληνικὸ χῶρο, ἀφοῦ βέβαια εἶχε προηγηθεῖ ἡ ἐπισήμανση τοῦ ρόλου τῶν «μυστικῶν ἑταιρειῶν» ἀπὸ τὸν Καποδίστρια καὶ ἡ κρούση τοῦ κώδωνος τοῦ κινδύνου ἀπὸ τὸν Φλαμιᾶτο[27] καὶ ἄλλους.

Ὁ διαφωτισμὸς ὅμως μαζὶ μὲ τὸν οὐμανισμὸ τῶν Βαυαρῶν ἐκτὸς ἀπὸ τὴ ροπὴ τῆς «μετακενώσεως» ἐνίσχυσε καὶ τὴν παράλληλη ροπὴ τῆς «ἀναμνήσεως»,

26. Βλ. Μηνᾶ Γρ. Χαρίτου, *Ἱστορία τοῦ Μ. Διδασκάλου... Ἀποστ. Μακράκη*, Σικάγον [2]1964, σ. 52 ἑ.ἑ. Ὁ Ἀπ. Μακράκης ἔγραψε: *Ἡ ἐλευθέρα Τεκτονικὴ (Μασονία)*, Ἐν Ἀθήναις 1867· *Ἡ Μασονία γνωριζομένη καὶ διὰ τοῦ μασονικοῦ Διπλώματος*, Ἐν Ἀθήναις 1868 (γ' ἔκδ. 1975)· *Ὁ ἐν Ἑλλάδι ἐλεύθερος Τεκτονισμὸς ἐν ὁρισμῷ καὶ ἐν συγκρίσει πρὸς τὸν ἐν Ἑλλάδι Ὀρθόδοξον Χριστιανισμόν*, Ἐν Ἀθήναις 1899.

27. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Δύο Κεφαλλῆνες Ἀγωνισταὶ ἀντιμέτωποι (Κ. Φλαμιάτος καὶ Κ. Τυπάλδος - Ἰακωβάτος)*, Λευκωσία 1980, σ. 6 ἑ.ἑ.

στροφῆς δηλ. πρὸς τὴν ἀρχαιότητα, ποὺ ὁδήγησε γρήγορα στὴν ἀρχαιολατρεία. Τοῦτο δὲν ἔχει φυσικὰ καμιὰ σχέση μὲ τὴν ἀδιατάρακτη φυσικὴ ἑλληνικὴ συνέχεια στοὺς κόλπους τῆς 'Εκκλησίας, γιατὶ ἡ στροφὴ πρὸς τὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα συμβάδιζε μὲ τὸν ἀντιβυζαντινισμὸ καὶ τὴ «συγκεκαλυμμένη» ἀντιπατερικότητα-ἀντιπαραδοσιακότητα. Χαρακτηριστικὸ δὲ εἶναι, ὅτι στὴν ἀρχαιολατρεία (ἑλληνομανία) συναντᾶται ὁ δυτικισμὸς μὲ τὴ συντήρηση, ποὺ ἔτσι κατορθώνουν νὰ συνυπάρχουν, παρὰ τὴν εἰς ἄλλα σημεῖα ἀντίθεσή τους. 'Ο ἀρχαιοελληνικὰ προσανατολισμένος 'Ελληνισμὸς ἀναζήτησε τὴ νεοελληνικὴ ταυτότητά του στὴν ἀρχαιότητα, χρησιμοποιώντας (ἐκλεκτικὰ) τὰ πατερικὰ κείμενα ὡς ἁπλοὺς μάρτυρές της καὶ μέσα ἐπιβεβαιώσεώς της. Γιὰ τὴν 'Εκκλησία ὅμως τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως 'Ελληνισμοῦ-Χριστιανισμοῦ εἶχε τεθεῖ σὲ πολὺ διαφορετικὴ βάση καὶ λυθεῖ τελεσίδικα τὸν ΙΔ' αἰ., ὅπως μαρτυρεῖ τὸ «Συνοδικὸν τῆς 'Ορθοδοξίας»: «Τοῖς τὰ 'Ελληνικὰ διεξιοῦσι μαθήματα, καὶ μὴ διὰ παίδευσιν μόνον ταῦτα δεχομένοις, ἀλλὰ καὶ ταῖς δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἑπομένοις, καὶ ὡς ἀληθέσι πιστεύουσι, καὶ οὕτως αὐταῖς ὡς τὸ βέβαιον ἐχούσαις ἐγκειμένοις, ὥστε καὶ ἑτέρους ποτὲ μὲν λάθρᾳ, ποτὲ δὲ φανερῶς ἐνάγειν αὐταῖς καὶ διδάσκειν ἀνενδοιάστως, ἀνάθεμα ἔστω»[28].

'Ο ρόλος τοῦ Φαλμεράϋερ στὸ σημεῖο αὐτὸ —(ἀλήθεια, ποιὰ βαθύτερη σκοπιμότητα ἐξυπηρετοῦσε;)[29]— ὑπῆρξε ἀποφασιστικός, ὡς ἐξωτερικὴ πρόκληση, ποὺ παρέσυρε καὶ τὶς συντηρητικὲς δυνάμεις. 'Η μονομερὴς

28. *Τριώδιον κατανυκτικόν...*, ἔκδ. 'Αποστ. Διακονίας τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος, 'Εν 'Αθήναις 1960, σ. 147.
29. Βλ. Γεωργίου Βελουδῆ, *'Ο Jacob Philipp Fallmerayer καὶ ἡ γένεση τοῦ 'Ελληνικοῦ 'Ιστορισμοῦ*, 'Αθήνα 1982.

ὅμως στροφὴ στὴν κλασικὴ ἐποχὴ ἐξυπηρετοῦσε ἄριστα τοὺς στόχους τῆς Δύσεως γιὰ τὴν ἀπόσπαση τῆς ἐθνικῆς μνήμης ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ παράδοση καὶ τὴ διάσπαση τῆς Ρωμηοσύνης, ἀφοῦ παράλληλα οἱ Ρουμάνοι «μετεβλήθησαν» αὐτόματα σὲ ἀρχαίους Δᾶκες, οἱ Ἀλβανοὶ σὲ ἀρχαίους Ἰλλυριούς, ἐνῶ οἱ μόνοι ποὺ ἔμειναν δεμένοι μὲ τὸ μεσαιωνικὸ παρελθὸν ἦσαν οἱ Σέρβοι καὶ οἱ Βούλγαροι, γιατὶ αὐτὸ ἐξυπηρετοῦσε τὴ ρωσικὴ πολιτικὴ γιὰ τὰ Στενὰ καὶ τὴ Μεσόγειο.

Ἡ στροφὴ ὅμως στὴν ἀρχαιότητα ἔλαβε, ἐνδοελλαδικά, μορφὴ φορμαλιστικὴ καὶ ἀναχρονιστική, γιατὶ ὁ ψευδοκλασικισμὸς τῆς τέχνης ἦταν ἔξω ἀπὸ κάθε πραγματικότητα, καταντώντας συχνὰ ἀφύσικη προγονοπληξία. Οἱ ἐπιπτώσεις τοῦ κινήματος αὐτοῦ θὰ φανοῦν καθαρὰ στὴν ἔξαρση τοῦ γλωσσικοῦ ζητήματος καὶ στὸν ρομαντισμό, ὡς μία τάση φυγῆς ἀπὸ τὴν πραγματικότητα καὶ κλείσιμο τοῦ Νεοέλληνα στὸν ἀρχαῖο κόσμο τῶν βιβλίων, μὲ ἀποτελέσματα τὴν ἀπουσία δημιουργικότητας καὶ τὸ σχολαστικισμὸ στὴν παιδεία.

4. Οἱ *πρακτικὲς ἐπιπτώσεις*

Μετὰ τὴν ἱστορικὴ καὶ ἰδεολογικὴ αὐτὴ ὁριοθέτηση μποροῦμε νὰ δοῦμε διαγραμματικὰ καὶ τὴ συγκεκριμένη διαμόρφωση τοῦ ἐθνικοῦ μας βίου στὶς βασικές του διαστάσεις: τὴν *πολιτικὴ ζωή*, τὴ *λαϊκὴ θρησκευτικότητα* καὶ τὴν *κοινωνικὴ πράξη*.

α) Ἐκφραστὲς τοῦ πολιτικοῦ βίου ἔγιναν τὰ κόμματα, ποὺ λειτουργοῦν ἤδη ἀπὸ τὴν ἐπαναστατικὴ πε-

ρίοδο[30]. Τὰ ὀνόματά τους δείχνουν ἄμεση συνάφεια πρὸς τὶς ἰδεολογικοκοινωνικὲς διαφοροποιήσεις, ποὺ συντελοῦνται μέσα στὴ Χώρα. Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὰ ἑλληνικὰ κόμματα βαπτίζονται ξενικὰ καὶ παίζουν τὸ παιχνίδι τῶν ἐσωτερικῶν ἀντιθέσεων τοῦ ξένου κυριάρχου. Γίνονται τὰ ὄργανα τῆς ξενικῆς ἐπιρροῆς καὶ μεταφορᾶς τοῦ διεθνοῦς πολιτικοῦ ἀνταγωνισμοῦ ἐπὶ ἑλληνικοῦ ἐδάφους. Οἱ στόχοι τῶν κομμάτων ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον χαράσσονται ἔξω ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα, τόσο μάλιστα, ποὺ νὰ σχηματίζει κανεὶς τὴν ἐντύπωση, ὅτι οἱ πολιτικὲς ἐξελίξεις στὴν Ἑλλάδα λαμβάνουν χώρα ἐρήμην τῶν Ἑλλήνων. Ἡ ξενικὴ ἐπέμβαση εἶναι συχνὰ τόσο βαθιὰ καὶ προφανής, ὥστε νὰ λησμονεῖ κανεὶς τὶς ἐσωτερικὲς δυνάμεις, ποὺ τὴν προκάλεσαν!

Τὰ κόμματα στὴ στοχοθεσία τους δὲν δέθηκαν λειτουργικὰ μὲ τὴν ἐγχώρια παράδοση, ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν «ἐλληνικοποίησή» τους ἀπὸ τὸ 1843. Ὀργάνωση καὶ ἰδεολογικὰ πρότυπα μένουν περισσότερο ξένα ἀπὸ ἑλληνικά. Τὸ μόνο —ἀδιαμφισβήτητα— καθαρὰ ἑλληνικὸ εἶναι οἱ προσωπικὲς φιλοδοξίες τῶν ἀρχηγῶν, ποὺ δίνουν στὰ κόμματά τους τὸν γνωστὸ προσωπικὸ χαρακτήρα. Ἀπὸ τὸ 1875 (Χ. Τρικούπης, «ἀρχὴ τῆς δεδηλωμένης») θὰ ἀποκτήσουν τὰ ἑλληνικὰ κόμματα καὶ «ἀρχές»[31], μὲ πρόδηλη ὅμως καὶ ἐδῶ τὴν παρουσία τοῦ ξένου στοιχείου: ἀστισμός, μαρξισμὸς ἀργότερα. Ἀπὸ πλευρᾶς ἐπιδιώξεων κινοῦνται σὲ ἕνα λαβύρινθο ἰδεολογικῆς ταυτολογίας χωρὶς οὐσιαστικὲς διαφοροποιήσεις μεταξύ τους,

30. Γιὰ τὰ προβλήματα, ποὺ θίγονται ἐδῶ, βλ. περισσότερα στοῦ Χαρ. Κορυζῆ, *Ἡ πολιτικὴ ζωὴ εἰς τὴν Ἑλλάδα 1821-1910*, Ἀθῆναι 1974.

31. Τὸ πρῶτο κόμμα ἀρχῶν στὸν ἑλληνικὸ χῶρο εἶναι τὸ Ριζοσπαστικὸ κόμμα τῆς Ἑπτανήσου, ποὺ ἱδρύθηκε στὴν Κεφαλληνία τὸ 1848.

ἀναφορικὰ πρὸς τὴ ρωμαίικη παράδοση, καὶ ὅταν ἀκόμη τὰ διαμορφούμενα, ἀργότερα, κοινωνικὰ συστήματα θὰ διαφέρουν. Ἡ στάση τους ἀπέναντι στὴν παράδοση πάντοτε περίπου θὰ συμπίπτει.

Βέβαια, δὲν θὰ παύουν τὰ κόμματα νὰ ἀντιπροσωπεύουν τὶς τοπικὲς κοινωνικὲς δυνάμεις καὶ τὰ κοινωνικὰ στρώματα μὲ τὰ συμφέροντά τους. Ἀλλὰ καὶ ὅταν ἐνεργοῦν ἑλληνικά, θὰ διακρίνονται ἀπὸ μιὰν «ἰδιωτικότητα», ἀφοῦ θὰ εἶναι τὰ κλειστὰ σύνολα, στὰ ὁποῖα θὰ λαμβάνονται οἱ ἀποφάσεις. Ἐπειδὴ μάλιστα δὲν σχηματίσθηκαν ὡς ἐπιστέγασμα ἐνδογενῶν κινημάτων καὶ ἀποκυήματα ἑλληνικῶν ὠδίνων, ἀλλ᾽ ὡς ὑποσυστήματα τῆς κυριαρχούσης ἀστικῆς ἰδεολογίας, θὰ καθίστανται φορεῖς τοῦ πολιτικοῦ μετασχηματισμοῦ τῆς κοινωνίας «ἐκ τῶν ἄνω». Δεδομένου δὲ ὅτι τὸ ἀρχικὸ ἰδεολογικὸ περίβλημά τους σχηματίζεται ἔξω ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα, θὰ διαμορφώνουν τὴν πολιτικὴ ζωὴ μέσα σὲ προδιαγεγραμμένα σχήματα, ποὺ μεταφυτεύονται ὡς «πρώτη ὕλη» στὸ ἐσωτερικό, διαμορφώνοντας ἀνάλογα τὸν νεοελληνικὸ πολιτικὸ βίο, μέσα στὸ εὐρύτερο εὐρωπαϊκὸ πλαίσιο, χωρὶς νὰ λείπουν βέβαια καὶ τὰ ὑπερκαλυπτόμενα ἐνδογενῆ στοιχεῖα.

Μερικὰ χαρισματικὰ πνεύματα, ὅπως ὁ Κ. Φλαμιᾶτος[32] ἢ ὁ Μακρυγιάννης[33], συνέλαβαν τὸν τρόπο λειτουργίας τῶν πολιτικῶν δυνάμεων τῆς χώρας ὑπὸ τὴν

32. Βλ. Κοσμᾶ Φλαμιάτου, *Ἅπαντα, ἤτοι Φωνὴ Ὀρθόδοξος περὶ τῶν μελλόντων, καθὼς καὶ Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει Πατέρας*, ἔκδ. Κ. Σπανοῦ, 1976.

33. Βλ. Στρατηγοῦ Μακρυγιάννη, *Ἀπομνημονεύματα...*, ἔκδ. Μπάυρον (χ. χρ.)· Στρατηγοῦ Μακρυγιάννη, *Ὁράματα καὶ θάματα*, μεταγραφὴ Ἀγγέλου Ν. Παπακώστα, Ἀθήνα 1983. Πρβλ. Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, *Ὁ στρατηγὸς Μακρυγιάννης - Πατέρας καὶ Διδάσκαλος τοῦ Γένους*, ἔκδ. Ἀκρίτας, 1983.

καθοδήγηση καὶ ἐποπτεία τῶν ξένων δυνάμεων καὶ τὶς συνέπειές της στὴ διαμόρφωση τῆς ἐθνικῆς πολιτικῆς, ἐσωτερικῆς καὶ ἐξωτερικῆς. Ἡ ἀνάλυση, ποὺ μᾶς ἔδωσαν τὰ πρόσωπα αὐτά, λόγω τοῦ χαρισματικοῦ χαρακτήρα της, ἀποκρούεται συνήθως ἀπὸ τὴν «καθαρὴ ἐπιστήμη», ὅπως ἄλλωστε οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν σοφῶν Φαρισαίων δὲν μποροῦσαν νὰ «ἴδουν» τὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ... Ἡ ἔρευνα ὅμως τῶν ἀρχείων τῶν Εὐρωπαϊκῶν κρατῶν σήμερα δικαιώνει τοὺς «ἀσόφους», γιὰ τὸν ἐπιστημονικὸ κόσμο τῆς ἐποχῆς, παραδοσιακοὺς ἐκείνους ἄνδρες.

Καὶ αὐτὴ ἡ Μεγάλη Ἰδέα, τὸ χρυσὸ ὄνειρο τῆς ἑλληνικῆς ρωμαίικης ψυχῆς, ἐντάσσεται μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ξενοκίνητης κομματικῆς λειτουργίας καὶ μεταβάλλεται ἢ σὲ πηγὴ ἐθνικῶν συμφορῶν ἢ σὲ ἰσχυρότατο συντελεστὴ ἀποπροσανατολισμοῦ, ποὺ ἐπιβραδύνει τὶς διαδικασίες πολιτικῆς ὡριμάνσεως καὶ τὴν ἐσωτερικὴ ἀναδιοργάνωση, ἢ ἄλλοτε λειτουργεῖ σὰν δικαιολογία τῶν ἀποτυχιῶν της[34]. Ὁ πολιτικὸς ἀποπροσανατολισμὸς ἀντισταθμίζεται στὴ συνείδηση τῶν λαϊκῶν μαζῶν μὲ τὴ Μεγάλη Ἰδέα καὶ τοὺς κραδασμοὺς ποὺ προκαλοῦσε κάθε φορὰ ἡ ἀναρρίπισή της. Ἄλλωστε καὶ αὐτὸ τὸ περιεχόμενό της συνεχῶς ἀναπροσαρμόζεται. Ἀπὸ ρωμαίικο μεγαλοϊδεατισμὸ μεταβάλλεται διαδοχικὰ σὲ σύνθημα ἐθνικιστικό, χωρὶς νὰ λείψει καὶ ἡ ὑποψία, ὅτι — τουλάχιστον ἀπὸ τὸ 1844 (Κωλέττης)— συνιστοῦσε οὐσιαστικὰ σχέδιο, ποὺ ἐξυπηρετοῦσε τὴν παπικὴ προπαγάνδα (Ἰ. Φιλήμων). Ἔτσι τὸ 1851 ὁ Κ. Δόσιος θὰ γράψει στὴν «Ἐφημερίδα τοῦ Λαοῦ»: «Πᾶς Ἕλλην [ἤ-

34. Πρβλ. Βασίλη Ι. Φίλια, *Κοινωνία καὶ ἐξουσία στὴν Ἑλλάδα*, Ι. Ἡ νόθα ἀστικοποίηση (1800-1864), 1974.

ταν] ἐραστὴς τοῦ Μεγαλείου». Ἀλλὰ «ἡ Μεγάλη Ἰδέα κατήντησε μικρά, μικροτάτη, ὥστε σήμερα τῆς Μεγάλης αὐτῆς Ἰδέας μικροτέρα δὲν ὑπάρχει στὴν Ἑλλάδα»! Μιὰ νέα ἀποφασιστικὴ ἀναρρίπιση τῆς Μ. Ἰδέας (ἡ τελευταία;) στὴν ἐποχὴ τοῦ Βενιζέλου καὶ τῶν μεγάλων ὀνείρων θὰ ταφεῖ —κυριολεκτικὰ— ἀπὸ τὶς Μ. Δυνάμεις μὲ τὴ Μικρασιατικὴ καταστροφὴ (1922)[35].

Στὴ συνάφεια αὐτὴ πρέπει, βέβαια, νὰ λεχθεῖ ὅτι κάθε ἀρνητικὸ στοιχεῖο τοῦ νεοελληνικοῦ βίου, δὲν πρέπει νὰ ἀποδίδεται ἀφελῶς μόνο στὶς νέες συνθῆκες, ἀφοῦ καὶ ἡ τουρκικὴ περίοδος εἶχε διαστρεβλώσει τὰ πολιτικὰ ἤθη. Οἱ ξένοι ὅμως ὁλοκληρώνουν τὴν ἀλλοτρίωση, ὑποδαυλίζοντας τὰ ἐθνικά μας πάθη, μεγεθύνοντας τὶς ἀντιθέσεις καὶ ἐνισχύοντας τὴ διχόνοια. Ἡ πολιτικὰ ἐξάλλου πρωτόγονη κοινωνία μας δὲν ἐπέτρεπε τὴν ἐμφάνιση πραγματικῶν ἡγετῶν, φορέων τῆς παραδόσεως. Κι αὐτὸ εἶναι τὸ μεγάλο παράπονο τοῦ Μακρυγιάννη. Μὲ τὴν ἀπομάκρυνση τῶν κληρικῶν ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς πολιτικῆς, μετὰ τὴν ἐπανάσταση (τὰ Καταστατικὰ κείμενα τῆς Ἐκκλησίας θὰ τὸ ὁρίζουν μὲ μεγάλη ἐπιμέλεια, ὅπως καὶ οἱ σχετικὲς συνοδικὲς ἐγκύκλιοι)[36], ἄφησε τὸν πολι-

35. Ἕνα γενικότερο καὶ εὐρύτερο διάγραμμα τοῦ προβληματισμοῦ αὐτοῦ βλ. στὴν *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, ἔκδ. Ἐκδοτικῆς Ἀθηνῶν, τόμ. 15, 1977, σ. 455 ἑ.ἑ. (= «Ἡ ἰδεολογικὴ ὑποδομὴ τοῦ Νέου Ἑλληνικοῦ Κράτους», τοῦ Κ. Δημαρᾶ).

36. Βλ. τὸ Νόμο ΣΑ΄ (1852), Ἄρθρο Ι΄: Ἡ Ἱερὰ Σύνοδος «φροντίζει, ἵνα οἱ ἱερωμένοι καὶ οἱ μοναχοὶ διατηρῶσι τὰ καθήκοντα τοῦ ἐπαγγέλματός των καὶ μὴ ἀσχολῶνται... εἰς πολιτικὰ πράγματα, μήτε νὰ λαμβάνωσι τὴν παραμικρὰν μετοχὴν εἰς αὐτά». Θ. Στράγκα, *μν. ἔργ.*, τόμ. Α΄, σ. 262. Πρβλ. τὴ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιο ἀρ. 1799/28.9.1854: «α) Πᾶς Ἐπίσκοπος νὰ μὴν ἐπεμβαίνῃ οὔτε εἰς δικαστικά, οὔτε εἰς πολιτικὰ πράγματα». Ἐγκύκλιος ἀρ. 4353/Σεπτ. 1854: «Θ) Ν' ἀπέχητε ὅλως ἀπὸ πολιτικῶν πραγμάτων» (Αὐτ., σ. 282 καὶ 285).

τικὸ βίο στὰ χέρια κατὰ κανόνα δυτικιζόντων πολιτικῶν, ποὺ διερωτᾶται κανεὶς ποιᾶς παραδόσεως φορεῖς ἦσαν. Πολὺ περισσότερο, ὅταν πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς ἑτοιμάζονταν στὴν ἀποστολή τους ἀπὸ ξένες δυνάμεις, ὅπως εὔστοχα παρατήρησε, ἀπὸ τοὺς πρώτους, ὁ Φλαμιᾶτος. Ἡ ἀπεριόριστη κομματικὴ συναλλαγή, τὸ ρουσφέτι, μὲ πρώτους διδάξαντες τὸν Κωλέττη καὶ τοὺς «Ἑλληνάδαις» του, τυφλοὶ φανατισμοί, φαυλότητα, ἐκλογικὲς νοθεῖες, κομματικὸ κράτος, εἶναι κατηγορίες ποὺ προσδιορίζουν τὸ νεοελληνικὸ πολιτικὸ βίο καὶ δημιουργοῦν τὴν ἀρνητικὴ παράδοση γιὰ τὰ μεταγενέστερα κόμματα, ἡ ὁποία θὰ ὑποθάλπεται καὶ ἀπὸ τὸν κομματικὸ τύπο. Στὴν Ἑλλάδα παρατηρεῖται ἰδιαίτερα τὸ περίεργο, νὰ τεκμηριώνονται οἱ κομματικὲς πεποιθήσεις ἀπὸ τὴν ἐφημερίδα, ποὺ διαβάζει ὁ καθένας! Ὁ κομματισμὸς — καταλύτης τῆς πολιτικῆς ζωῆς— αἰχμαλωτίζει «πάντα νοῦν» τόσο, σὲ σημεῖο ποὺ καὶ αὐτὲς οἱ θρησκευτικὲς πεποιθήσεις τοῦ λαοῦ νὰ περνοῦν πρῶτα μέσα ἀπὸ τὸ φίλτρο τῆς κομματικῆς τοποθετήσεως.

β) Καὶ στὸ χῶρο τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας παρατηρεῖται βαθμιαία ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς συνισταμένες ποὺ ἐκφράζει ὁ στρατηγὸς Μακρυγιάννης. Ἡ ἀρχαιολατρεία θεωρεῖται ἀπὸ μερικοὺς αἰτία γιὰ τὴν κατάπτωση ἢ καλύτερα νόθευση τῆς θρησκευτικότητας ἀνάμεσα στὶς εὐρύτερες λαϊκὲς μάζες. Ὁ ἀδιαφορισμός, βέβαια, κινεῖται καὶ σὲ ὑψηλότερα ἐπίπεδα: εἶναι χαρακτηριστικὲς οἱ διατάξεις περὶ ἀνεξιθρησκείας τῶν Συνελεύσεων τοῦ Ἄργους καὶ τῆς Ἐπιδαύρου, κάτι ποὺ προπαγάνδιζε καὶ συνιστοῦσε ἔντονα ὁ Κοραής. Οἱ νέες

Περιττὸ νὰ σημειώσουμε, ὅτι δὲν ἐννοεῖται ἐδῶ ὁ καὶ κανονικὰ ἀπορριπτέος κομματισμός!

ἐπαναστατικὲς ὅμως ἰδέες ἦταν φυσικὸ νὰ κρημνίζουν τὶς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις τοῦ λαοῦ.

Ἀπὸ τὸ 1834 παρατηρεῖται ἡ τάση γιὰ θρησκευτικὴ ἀνάπλαση μὲ διπλὴ κατεύθυνση: ἀπὸ τὴ μιὰ βρίσκεται ὁ Κ. Οἰκονόμος καὶ ὁ κύκλος του, ποὺ ἀναρριπίζει τὴ θρησκευτικότητα, ὡς ἀντίδραση ὅμως στὴν ἀντίπερα ὄχθη, τοὺς μισσιοναρίους καὶ τοὺς Ἕλληνες συνεργάτες τους, ποὺ καλλιεργοῦν τὸ δυτικὸ εὐσεβισμὸ μὲ τὴν ἀντιπαραδοσιακότητά του χάρη μιᾶς «πεφωτισμένης θρησκευτικότητος». Ἡ θρησκευτικὴ ἄνωση, ποὺ τὴν ἐνίσχυε τὸ κράτος, γιὰ τοὺς λόγους ποὺ παραπάνω ἀναφέραμε, δὲν σήμαινε καθόλου ἐπιστροφὴ στὶς ρίζες, ἀλλὰ προώθηση πρὸς τὴν ἀστικὴ θρησκευτικότητα, ποὺ διευκόλυνε τὴν κρατικὴ ἐπιβολὴ μέσω καὶ τῆς θρησκείας. Σ' αὐτὸ τὸ χῶρο πρωτοστατοῦν γιὰ ἕνα διάστημα οἱ ὀργανωμένες θρησκευτικὲς ὁμάδες.

Ὁ ἀντιβυζαντινισμὸς τῆς βαυαροκρατίας ἀνακόπτεται κάπως χάρη τῆς ἐθνικῆς ἑνότητας, ἀναγκαίου παράγοντα στὶς κρίσιμες ἐξελίξεις τῆς ἐξωτερικῆς μας πολιτικῆς. Σ' αὐτὸ συνέβαλαν μὲ τὰ ἔργα τους ὁ Σπ. Ζαμπέλιος (πρώτη χρήση τοῦ ὅρου «ἑλληνοχριστιανισμὸς» στὸ ἔργο του, τὸ 1852) καὶ ὁ Κ. Παπαρρηγόπουλος μὲ τὴν «Ἱστορία» του (1860-1876). Ἡ φαινομενικὴ ἔτσι ἔξαρση τῆς θρησκευτικότητας, γυμνωμένης ὅμως ἀπὸ τὴν παραδοσιακότητα, (τὸ ἰδανικὸ τοῦ Ἁγίου, τὸ ὁποῖο θὰ περιορισθεῖ τώρα στὶς μονές), ἐξυπηρετεῖ πρώτιστα κοινωνικοὺς στόχους: τὴ δημιουργία χρηστῶν καὶ εὐπειθῶν πολιτῶν (αὐτὸ ζητεῖται καὶ ἀπὸ τὶς ἐκκλησιαστικὲς ἐγκυκλίους)[37], καλῶν ὑπηκόων (Subject: φεουδαρχικὴ

37. Βλ. π.χ. τὴ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιο ἀρ. 81β/11.7.1853. (Θ. Στράγκα, ὅπ. π., σ. 273): «... Ὀφείλετε λοιπὸν [= οἱ Μητροπολῖτες] νὰ διδάσκητε συνεχῶς εἰς πάντας, τὴν εἰς Θεὸν καὶ τὴν εἰς τὸν πλησίον ἀγά-

νοοτροπία), ἠθικῶν προσωπικοτήτων μὲ ἀντικειμενικὸ κοινωνικὸ ἀντίκρισμα. Ἡ θρησκευτικὴ ἐξάλλου παιδεία, ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ λειτουργικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ζωή, μεταδίδει μιὰν ἰδεολογικοποιημένη θρησκευτικὴ γνώση, «σχολαστικὰ σκαριφήματα νεκρῶν ἐννοιῶν ἀπωθητικὰ τῆς πίστεως» (Χρ. Γιανναρᾶς). Αὐτὸ ποὺ ἐπιδιώκεται καὶ μὲ τὴ θρησκευτικὴ παιδεία δὲν εἶναι ἡ ὀρθὴ ἔνταξη στὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ στὸ κρατικὸ-κοινωνικὸ σῶμα, κατὰ τὶς ἐπιδιώξεις τῆς Πολιτείας.

Κύριο γνώρισμα τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας ἀπὸ τὸν ΙΘ΄ αἱ. θὰ εἶναι σιωπηρὸς ἐκπροτεσταντισμός της, ποὺ βαίνει παράλληλα μὲ τὴν ἀστικοποίηση, τὴν ἀτομοκεντρικὴ θρησκευτικότητα καὶ πρακτικὴ ἠθικολογία, τὸν κοινωνικὸ ἀκτιβισμό, τὴ νοησιαρχικὴ ἀπολογητική, τὴν τυποποίηση τῆς λειτουργικῆς ζωῆς, ἀποκομμένης ἀπὸ τὸ μοναστήρι καὶ τὰ παραδοσιακὰ σχήματα. Βέβαια, ὅλ᾽ αὐτὰ δὲν εἶναι ἀποκλειστικὰ καρπὸς καὶ παράγωγο τῆς κρατικῆς θεσμοποιήσεως τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐπιστρατεύσεώς της γιὰ τὴν ὑποστύλωση τοῦ ἀστικοῦ καθεστῶτος. Ἐκεῖνο ποὺ προέχει ἐδῶ, εἶναι ὁ ἐθισμὸς τοῦ λαοῦ μὲ πολλοὺς τρόπους καὶ μέσα, μὲ πρῶτο τὴν παιδεία, νὰ βλέπει τὴν ἐκκλησιαστική του ὕπαρξη νὰ ἐξαντλεῖται στὰ «θρησκευτικὰ καθήκοντα», ποὺ τοποθετοῦνται παράλληλα μὲ τὰ ἄλλα «χρέη» σ᾽ ἄλλους τομεῖς τοῦ κοινωνικοῦ βίου (ἐκκοσμίκευση) καὶ ὄχι ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ζωῆς του. Ἀλλὰ τοῦτο συνιστᾶ πρακτικὴ ἄρνηση τοῦ λειτουργικοῦ αἰτήματος: «...ἑαυ-

πην, τὴν εἰς τοὺς νόμους ὑπακοήν, καὶ τὴν εἰς Τοὺς Βασιλεῖς καὶ τὰς ἐν τῷ Βασιλείῳ Ἀρχάς, ὑποταγήν». Βέβαια ἡ διαφωνία ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ σύσταση θεμελιώνεται στὸ *Ρωμ.* 13, 1 ἑ.ἑ., ἐνῶ ἀγνοεῖται τελείως τὸ *Πραξ.* 5, 29!

τοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ *πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν* Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα».

Δὲν πρέπει ὅμως νὰ ἀγνοήσουμε καὶ τὴν παράλληλη παρουσία καὶ κίνηση τοῦ ἀπωθημένου ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῶν καιρῶν κολυβαδικοῦ - ἡσυχαστικοῦ ρεύματος, στὸ περιθώριο βέβαια τῆς ἐθνικῆς ζωῆς, ἀλλὰ ἀπὸ χαρισματικοὺς ἀνθρώπους, ποὺ ἔμειναν ὡς τὸ «λῆμμα» τῆς παραδόσεως καὶ ἡ συνέχειά της, τὴν ὁποία —μέσω αὐτῶν τῶν προσώπων— ἀνακαλύπτουμε καὶ πάλι στὶς ἡμέρες μας. Τὸ γεγονὸς ὅμως, ὅτι ὁ σημερινὸς ἀγώνας γιὰ τὴν ἐπανασύνδεσή μας μὲ τὶς ρίζες μας βρίσκει ἱκανοποιητικὴ ἀπήχηση στὸ λαό, πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ στὴ διάσωση μέσα στὴ λαϊκὴ συνείδηση καὶ μνήμη τῶν ζωπύρων τῆς ρωμαίικης παραδόσεως, ἡ ὁποία σὲ κρίσιμες στιγμὲς ἐκφράζεται ὡς *ρωμαίικο φιλότιμο*.

γ) Ὁ κοινωνικὸς βίος, τέλος, διαμορφώνεται κυρίως μέσα στὰ σχολεῖα μὲ τὸ πρόγραμμα τῆς παιδείας. Τὸ πρόβλημα ἄλλωστε τῆς κοινωνίας εἶναι σὲ κάθε ἐποχὴ πρωταρχικὰ πρόβλημα παιδείας. Ἡ ἐπαφὴ μὲ τὸ δυτικὸ τρόπο ζωῆς παίρνει τεράστιες διαστάσεις κατὰ τὴν πρώτη εἰκοσαετία τοῦ ἐλεύθερου βίου μας μέσα στὰ σχολεῖα τῶν Προτεσταντῶν μισσιοναρίων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα κυρίως ἔβγαιναν οἱ ἡγέτες τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας τὸν ΙΘ´ αἰ. Ἄνθρωποι δυτικοσπουδασμένοι καὶ οὐσιαστικὰ ξένοι μέσα στὴν ἴδια τους τὴ Χώρα θὰ ἀναλαμβάνουν τὴν τύχη τῆς Ἑλλάδας γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς κοινωνίας της. Καὶ τοῦτο δὲν θὰ περιορισθεῖ φυσικὰ στὸν ΙΘ´ αἰ., γιατὶ ἤδη κατὰ τὴ Βαυαροκρατία θὰ ἀρχίσει ἡ κατάρτιση καὶ προετοιμασία τῶν ἡγετῶν τῆς χώρας στὰ ἐκπαιδευτικὰ ἱδρύματα τοῦ ἐξωτερικοῦ[38].

38. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, «Ἡ κατὰ τὴν Ἀνατολὴν Δύσις», *ὅπ. π.*

῾Η Ρωμηοσύνη-῾Ελληνισμὸς σώθηκε στὴν Τουρκοκρατία χάρη στὴν κοινότητα καὶ τὴν ᾿Εκκλησία. ῾Η κοινοτικὴ ζωὴ στὴν κλειστὴ ἀγροτικὴ κοινωνία ἔσωσε τὴν ἑνότητα θεσμῶν, ἐθίμων, παιδείας καὶ κοινωνικῆς ζωῆς. ῾Ο ἀστικὸς μετασχηματισμὸς μὲ τὴν ἐξέλιξή του τὸν ΙΘ΄ αἰ. διαλύει τὴν κοινότητα, σπάζοντας τὴν ἑνότητά της. ῾Η συνύπαρξη καὶ συνανάπτυξη στὸ χῶρο τῆς κοινότητας πραγματοποιόταν, προσωπικὰ καὶ αὐθόρμητα, ἔξω ἀπὸ συμβατικὲς ἠθικολογίες καὶ ὠφελιμιστικὲς ἐπιδιώξεις. ῾Η κοινότητα, ἄλλωστε, ταυτιζόταν μὲ τὴν ᾿Εκκλησία-᾿Ενορία, στοὺς κόλπους τῆς ὁποίας διαρθρωνόταν καὶ ἀναπτυσσόταν σύνολος ὁ βίος. ῾Η ἀστικὴ μεταμόρφωση καθιστᾶ τὴν κοινότητα ἀποεκκλησιοποιημένο αὐθύπαρκτο μέγεθος, αὐτόνομη συσσωμάτωση, στὴν ὁποία ἡ κοινωνικὴ ὕπαρξη δὲν εἶναι πιὰ κοινωνικὸ ἐπίτευγμα, ἀλλὰ πρόγραμμα πολιτικό, ἐπιβαλλόμενο ἀπὸ τὴν ἰδεολογία τῆς κρατικῆς ἐξουσίας καὶ φυσικὰ ἔξω ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ ἀλήθεια τῆς ᾿Ορθοδόξου παραδόσεως. ᾿Εδῶ ταιριάζει ἀπόλυτα ἡ εὔστοχη παρατήρηση τοῦ Μανουὴλ Γεδεών: «ἐλεύθεροι τῶν ἀπὸ τῆς θρησκείας δεσμῶν, φυσικὴν ζωὴν ζῶντες, φυσικὸν νόμον ἀκούοντες ἢ μὴ ἀκούοντες οὐδένα», ποὺ ἀναφέρεται στὸ νέο πνεῦμα τοῦ ΙΘ΄ αἰ.[39].

῾Ο φιλελευθερισμὸς τοῦ διαφωτισμοῦ, μὲ τὴν ἔξαρση τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων, ἐνίσχυσε καὶ αὐτὸς τὴν ἀπίσχνανση τοῦ κοινοτικοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖο, ὅταν θὰ ἐπανέλθει, δὲν θὰ συνιστᾶ παρὰ ἀντίδραση, παραφθορὰ καὶ ἐπείσακτο στοιχεῖο (μαρξισμός). Βέβαια, ἡ ἀστικὴ ἀναμόρφωση στὴ χώρα μας, ποὺ ὁριοθετεῖται χρονικὰ μεταξὺ 1821 καὶ 1910, ἔγινε χωρὶς ὀξεῖες συγκρούσεις,

39. Μ. Γεδεών, *μν. ἔργ.*, σ. 93.

ἀφοῦ ἄλλωστε ἡ ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ δὲν γνώρισε ποτὲ δυτικὴ φεουδαρχία, πρὶν καὶ μετὰ τὴν Ἐπανάσταση, οὔτε καὶ ἀριστοκρατία εὐρωπαϊκοῦ τύπου. Ἡ ἀστικὴ τάξη συγκροτήθηκε μὲ δημογραφικὴ κυρίως ἔννοια, μὲ τὴ συρροὴ ἀγροτικῶν μαζῶν στὶς πόλεις (ἀστυφιλία). Στὴν ἀποδυνάμωση τῆς παραδοσιακῆς ἢ ἔστω συντηρητικῆς ὑπαίθρου συντελεῖ καὶ ἡ μετανάστευση (κυρίως ἡ ἐξωτερική) ποὺ θὰ εἶναι ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ ΙΘ΄ αἰ. μόνιμη αἱμορραγία τοῦ ἐθνικοῦ σώματος, παρὰ τὰ ὑπερτονιζόμενα μηδαμινὰ ὑλικὰ ὠφέλη. Τὸ πρόβλημα τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς διασπορᾶς, ὡς πρώτου δέκτη καινῶν τρόπων ζωῆς, θὰ συνεχίζεται μὲ ὅλες τὶς συνέπειές του.

Ἀλλὰ καὶ οἱ ἐργατικοὶ ἀγῶνες στὴν Ἑλλάδα δὲν ἔλαβαν γενικὰ τὶς διαστάσεις κοινωνικῶν συγκρούσεων. Περιορίστηκαν στὸ αἴτημα βελτιώσεως τῶν συνθηκῶν ἐργασίας καὶ τοῦ ἐπιπέδου ζωῆς, ἀπουσιάζει ὅμως στὴν κοινωνία μας ἡ πολυταξικὴ δομὴ τῆς Δύσεως. Σ᾽ αὐτὸ ὀφείλεται ἡ μεγάλη ἑνότητα τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας, ποὺ κορυφώνεται στὶς κρίσιμες στιγμὲς ἐθνικοῦ κινδύνου. Οἱ κομματικὲς συγκρούσεις, μολονότι ἐνίοτε ἀγγίζουν τὰ ὁριακά τους σημεῖα (διχασμὸς 1916, ἐμφύλιος 1944 κέ.), δὲν ἔχουν ταξικὸ χαρακτήρα δυτικοῦ τύπου, ἀλλὰ κομματικὸ φανατισμό, ὑποθαλπόμενο καὶ ἀπὸ τὸν ξένο παράγοντα, ποὺ γνωρίζει νὰ ἐκμεταλλεύεται εὔστοχα τὶς ἐθνικές μας ἀδυναμίες.

Εἶναι γεγονὸς ὅμως, ὅτι ἡ ἀστικὴ τάξη συντηρεῖ τὴν ἐξάρτηση ἀπὸ τὶς ξένες δυνάμεις καὶ καλλιεργεῖ τὴν σύγκρουση τῶν νέων ἐπήλυδων στοιχείων μὲ τὴν ἐθνικὴ παράδοση. Ἡ πορεία τῆς κοινωνικῆς μας ζωῆς θὰ συνεχίζεται ὡς διαλεκτικὴ ἀντιπαράθεση τῶν ξένων κοινωνικῶν συστημάτων μὲ τὰ παραδοσιακὰ πρότυπα, ποὺ ὅλο καὶ περιορίζονται. Γιατὶ ἡ ἀλλοτρίωση στὰ πλαίσια τοῦ κοινωνικοῦ μας βίου φαίνεται σχεδὸν ὁριστική. Σ᾽ αὐτὸ

συμβάλλει φυσικὰ καὶ ἡ προϊούσα ἐξασθένηση τῶν κριτηρίων. Οἱ Ρωμηοὶ τῆς Τουρκοκρατίας μποροῦσαν νὰ διακρίνουν σαφῶς μεταξὺ Ρωμηοσύνης-Τουρκιᾶς-Φραγκιᾶς. Ἀπὸ τὸ 1821 μαθαίνει τὸ Ἔθνος νὰ βλέπει τὴν ταύτιση μὲ τὴ Φραγκιὰ ὡς ἐκπολιτισμὸ καὶ σωτηρία. Διδάσκεται νὰ θεωρεῖ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ λαϊκὴ χειροτεχνία στὰ βιομηχανοποιημένα προϊόντα, ἀπὸ τὰ ἀριστουργήματα τῆς λαϊκῆς ἀρχιτεκτονικῆς στὰ τερατουργήματα τῆς σύγχρονης πολεοδομίας καὶ ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ εἰκόνα στὴν ἀναγεννησιακὴ αἰσθαντικότητα, σὰν ἀπόδειξη πολιτιστικῆς προόδου, ὑποτιμώντας ὅμως τὴν παράδοσή του, ἡ ὁποία, καὶ ὅταν ἐξυμνεῖται, ἀντιμετωπίζεται ὡς φολκλορικὸ εἶδος καὶ ὄχι ὡς ἔκφραση ἑνὸς τρόπου ζωῆς, ποὺ διασώζει τὴν αὐθεντικότητα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Ὁ νεώτερος Ἑλληνισμὸς διαμορφώθηκε κατὰ τέτοιο τρόπο, ποὺ νὰ συνθέτει μιὰν ἀπρόσωπη καταναλωτικὴ κοινωνία, ἀνάλογα μὲ τὸ κοινωνικὸ εἴδωλο, τὸ ὁποῖο —νομικὰ κατοχυρωμένο— προσφέρεται στὸ λαὸ μὲ τὴν παιδεία καὶ τὰ διάφορα μέσα ἐνημερώσεως, ὅπως ἀκόμη καὶ μὲ τὴν πολύμορφη ἐπαφὴ μὲ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο. Τὸ τελευταῖο ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία μὲ τὶς ἀδιάκοπες ἀναπροσαρμογὲς τῆς νομοθεσίας κατὰ τὰ εὐρωπαϊκὰ ἢ ἀμερικανικὰ πρότυπα.

* * *

Ἐπιχειρήσαμε μιὰν ἁπλὴ διαγραμματικὴ παρουσίαση τῆς πορείας τοῦ Ἔθνους μας στὰ τελευταῖα διακόσια χρόνια. Δὲν ἀπεδείχθη τίποτε —ἄλλωστε δὲν ἦταν αὐτὸς ὁ σκοπός μας. Ἁπλῶς περιγράψαμε τὴν πορεία μας, θεωρημένη μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ δικοῦ μας λειτουργικοῦ χώρου, τῆς θεολογίας. Γι' αὐτὸ ἡ γενικότερη προβολὴ τῶν παραπάνω σκέψεων κινδυνεύει ἀπὸ τὴ μορ-

φὴ τῆς σχετικότητας. Ἂν παραμερισθεῖ τὸ κριτήριο-μέτρο τῆς Ἑλληνορθόδοξης-Ρωμαίικης παραδόσεως, ἡ κρίση γιὰ τὶς παρατηρούμενες ἐξελίξεις καὶ ἀλλοιώσεις μεταβάλλεται αὐτόματα σὲ θετική. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει μὲ ὅλους ἐκείνους, ποὺ ἐνοχλοῦνται ἀπὸ τὴν ἀνάκαμψη τοῦ «βυζαντινισμοῦ», ὅπως λέγουν, στὸν τόπο μας. Ἡ δική μας ἀπάντηση στὴν «ἀνησυχία» αὐτή, ὅσων ἔμαθαν νὰ ταυτίζουν μὲ τὴ Δύση τὴν ἐπιβίωσή μας, εἶναι: Δὲν θὰ ἀρνηθοῦμε, ὅτι πολλὰ ἔχουν βελτιωθεῖ σὲ ὀργάνωση στὴν περίοδο τοῦ ἐλεύθερου βίου μας, καὶ ἰδιαίτερα στὰ τελευταῖα χρόνια. Δὲν συνιστᾶ ὅμως ὁπωσδήποτε ἡ ὁποιαδήποτε κοινωνικὴ «πρόοδος» νίκη τῆς Ρωμηοσύνης. Ἡ ἑλληνορθόδοξη Ρωμηοσύνη μέσα στὴν ἐπίγεια πορεία της δὲν χάνει τὴν αἰώνια προοπτική της, ἡ ὁποία ὅμως χάνεται ἀνεπανόρθωτα στὰ πλαίσια τοῦ Νεοελληνικοῦ κράτους σχεδὸν παντοῦ, ἀκόμη καὶ σ' αὐτὸ τὸ χῶρο τῆς θρησκευτικότητας, ποὺ ὄχι σπάνια θεωρεῖται προϋπόθεση οἰκονομικῆς εὐρωστίας καὶ κοινωνικῆς ἐπιτυχίας. Κάθε δὲ δυνατότητα ἐπανασυνδέσεως μὲ τὶς ρίζες μας θὰ ἐξακολουθεῖ νὰ χάνεται ἀνεπιστρεπτί, ἂν δὲν δοῦμε τὴν Ἑλλάδα ὡς τρόπο ζωῆς καὶ ὄχι ἁπλῶς ὡς ἕνα γεωγραφικὸ χῶρο τοῦ πλανήτη μας. Ἡ Ἑλλάδα τῶν Ἁγίων μας εἶναι πρώτιστα τρόπος ὑπάρξεως, ποὺ διασώζει καὶ διασφαλίζει τὴν ἄμεση πρόσβαση στὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας.

8.

ΤΟ ΕΛΛΑΔΙΚΟ ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΟ

ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ

Ἑκατὸν πενήντα χρόνια συμπληρώθηκαν (1983) ἀπὸ τὴν «αὐτογνώμονα» ἀνακήρυξη τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (23 Ἰουλίου/4 Αὐγούστου 1833), ἔργο τῆς «ὁμοψύχου ξυνωρίδος» Maurer-Φαρμακίδη. Τὸ γεγονὸς αὐτό, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίσθηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Maurer «σπουδαῖον διάβημα διὰ τὸ μέλλον τῆς Ἑλλάδος», ἔχει ἀποτιμηθεῖ τελεσίδικα, μὲ βάση τὶς μετέπειτα ἐξελίξεις, ὡς πραγματικὴ «ἀρχὴ ὠδίνων» (*Ματθ.* 24,8) γιὰ τὴν Ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία καὶ σύνολο τὸ Ἑλληνικὸ Ἔθνος. Γιατὶ τὰ δεκαεπτὰ χρόνια (1833-1850), κατὰ τὰ ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος βρέθηκε ἀδόκητα στὴν κατάσταση τοῦ σχίσματος, ἔγιναν ἡ μήτρα, μέσα στὴν ὁποία κυοφορήθηκαν ὅλες οἱ κατοπινὲς περιπέτειές της, τῶν ὁποίων ὁ ἀπόηχος δὲν ἔχει σβήσει ἀκόμη. Μιὰ συνοπτικὴ παρουσίαση τῶν προϋποθέσεων καὶ τῶν συνεπειῶν τοῦ Αὐτοκεφάλου τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἐπιχειρεῖται στὴ συνέχεια.

1. Μὲ τὴν ἔκρηξη τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως ἐτέθη στὴν πράξη τὸ ζήτημα τῆς περαιτέρω σχέσεως τῆς «ἐν Ἑλλάδι» Ἐκκλησίας μὲ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο[1], ποὺ βρισκόταν μέσα στὴν ἐπικράτεια τοῦ Σουλ-

1. Βλ. Χρ. Α. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τ. Α΄, Ἐν Ἀθήναις 1920, σ. 21 ἑ.ἑ., Ἐμμανουὴλ Ι. Κωνσταντινίδου, *Ἡ ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησία κατὰ τὴν ἐπαναστατικὴν καὶ τὴν μέχρι τῆς ἀφίξεως τοῦ Ὄθωνος μεταβατικὴν ἐποχὴν (1821 - 1833)*, Ἐν Ἀθήναις 1970,

τάνου, ἐναντίον τοῦ ὁποίου εἶχε ἐπαναστατήσει ὁ Ἑλληνικὸς Λαός. Ἰδιαίτερα ὁ κύκλος τῶν Διαφωτιστῶν, περισσότερο εὐαίσθητων στὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, ποτισμένος ἀπὸ τὸ δυτικὸ πνεῦμα —ἀντίποδα τῆς ἑλληνορθόδοξης παραδόσεως— καὶ φανατικὰ προσκολλημένος στὴν ἀρχὴ τῶν ἐθνοτήτων —προϊὸν τῆς δυτικῆς πολιτικῆς νοοτροπίας—, πρὸ πάντων ὅμως ἐγκλωβισμένος στὶς δυτικογενεῖς προκαταλήψεις γιὰ τὸ Βυζάντιο καὶ φυσικὰ καὶ τὴ Ρωμηοσύνη[2], ἔγινε ὁ προπαγανδιστὴς τῆς ἀνεξαρτητοποιήσεως (αὐτοκεφαλίας) τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴ δικαιοδοσία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ποὺ ἦταν ὑπόδουλο, ὅπως συνήθιζαν νὰ λέγουν, στὸν Σουλτάνο. Πρωτοπόρος —καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ— ὑπῆρξε ὁ ἐκ τῶν Διαφωτιστῶν Ἀδαμάντιος Κοραὴς (1748-1833), «φωτιστὴς» μὲν τοῦ Ἔθνους μας,

ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία (σ. 133-139). Πρβλ. Ἀρχιμ. Στεφάνου Δ. Σαχπελίδου, *Τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος* (= ἀνατ. ἀπὸ τὸ Περιοδ. «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς»), Θεσσαλονίκη 1972, σ. 17 ἑ.ἑ. (Μητροπολίτου Κίτρους) Βαρνάβα Δ. Τζωρτζάτου, *Οἱ βασικοὶ θεσμοὶ Διοικήσεως τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος - μετὰ ἱστορικῆς ἀνασκοπήσεως*, Ἐν Ἀθήναις 1977, σ. 18 ἑ.ἑ. (μὲ βιβλιογραφία).

2. Γενικὰ γιὰ τὴν κίνηση τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ βλ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός*, Ἀθήνα 1977. *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* (Ἐκδοτικῆς Ἀθηνῶν), τ. ΙΑ', σ. 306-359. Σχετικὰ μὲ τὶς προεκτάσεις — καὶ διαστάσεις — τοῦ (δυτικοῦ καὶ νεοελληνικοῦ) Διαφωτισμοῦ στὸ χῶρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς μας ζωῆς τὸν ΙΗ'-ΙΘ' αἰ. βλ. διεξοδικὴ ἀνάλυση στοῦ Ν. Γρ. Ζαχαροπούλου, *Γρηγόριος Ε'. Σαφὴς ἔκφρασις τῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς ἐπὶ Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 50 ἑ.ἑ., 66 ἑ.ἑ. Εὐρύτερα γιὰ τὸ πρόβλημα Ρωμηοσύνη - Δύση βλ. π. Ἰωάννου Σ. Ρωμανίδου, *Ρωμηοσύνη - Ρωμανία - Ρούμελη*, Θεσσαλονίκη ²1981. Ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ ΙΗ' αἰ. ἡ ἰδέα τοῦ Γένους ὑποχωρεῖ ἔναντι ἐκείνης τοῦ Ἔθνους, ταυτίζεται δηλ. μὲ τὸ «φράγκικο» Nation. Βλ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Ἴκαρος ⁵1984, σ. 161.

ἀλλὰ καὶ initiator ἀλλοιωτικῶν τῆς οὐσίας μας καινοτομιῶν στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο καὶ τὴν πνευματικὴ παράδοσή μας[3].

3. Ἀρκεῖ νὰ διαβάσει κανεὶς τὰ «Προλεγόμενα» τοῦ ἔργου του: *Συνέκδημος Ἱερατικός, περιέχων τὰς δύο πρὸς Τιμόθεον καὶ τὴν πρὸς Τίτον Ἐπιστολὰς τοῦ Ἀποστ. Παύλου, μὲ δύο κοινὰς μεταφράσεις καὶ ἐξηγήσεις διεξοδικάς*, Ἐν Παρισίοις 1831. Εἶναι γνωστό, ἄλλωστε, ὅτι δύο φορές, τὸ 1820, μετὰ τὴν κυκλοφορία τοῦ ἔργου του: «Συμβουλὴ τριῶν Ἐπισκόπων, ἐπισταλεῖσα κατὰ τὸ ἔτος 1553 πρὸς τὸν Πάπαν Ἰούλιον τὸν Γ΄, μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς Λατινικῆς καὶ πλουτισθεῖσα διὰ μακρῶν προλεγομένων καὶ σημειώσεων», ὅπως καὶ τὸ 1831, μετὰ τὴν ἔκδοση τοῦ «Συνεκδήμου», ἡ ἀντίδραση τῶν ἐκκλησιαστικῶν κύκλων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἔφθασε μέχρι τὴν ἀπόφαση ἀφορισμοῦ τοῦ Κοραῆ, ποὺ — ὀρθὰ — ὅμως δὲν ἐτελεσφόρησε. Βλ. Ἀπ. Β. Δασκαλάκη, *Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῆς καὶ ἡ Ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθῆναι [2]1979, σ. 245 καὶ 426. Ὡς πρὸς τὴ στάση τοῦ Κοραῆ ἀπέναντι σὲ θεσμοὺς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε, ὅτι παρὰ τὴν εἰς ἄλλους τομεῖς ἀνυπολόγιστη προσφορὰ καὶ ὠφέλειά του στὸ Ἔθνος, στὰ θέματα τῆς πίστεως οἱ προϋποθέσεις του ἦταν καθαρὰ δυτικές. Βλ. Στῆβεν Ράνσιμαν (μετάφρ. Νικ. Κ. Παπαρρόδου), *Ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία ἐν αἰχμαλωσίᾳ*, Ἀθήνα 1979, σ. 668 ἑ.. Πρβλ. Ἰ. Ρωμανίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 47, 56, 208 ἑ., 217. Καὶ σ᾽ αὐτὴν τὴν Κ. Διαθήκη — τὴν ὁποία ἐγνώριζε πολὺ καλὰ — ἡ πρόσβασή του περνοῦσε μέσα ἀπὸ δυτικοὺς ἀγωγούς. Ὁ δρόμος τῆς Ὀρθοδόξου πατερικῆς παραδόσεως, μὲ τὸ δογματικό, κανονικὸ καὶ ἀσκητικο-μυστικὸ ὑπόστρωμά της, ποὺ παρὰ τὶς ἀνθρώπινες ἀδυναμίες δὲν χάθηκε ποτὲ καὶ στὸ πολύπαθο Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, τοῦ ἦταν δυστυχῶς ξένος, καὶ γι᾽ αὐτὸ πολλὲς φορὲς οἱ κρίσεις του ὑπῆρξαν ἄστοχες. Αὐτὴ ἐξ ἄλλου εἶναι ἡ κοινὴ μοίρα τῶν «διαφωτιστῶν» κάθε ἐποχῆς — καὶ ὄχι μόνο τοῦ Κοραῆ. Ἔτσι ἀκριβῶς κρίνει τὸν ἄνδρα καὶ ὁ Κων. Οἰκονόμος, ὁ ὁποῖος τὸ 1835 ἐπικρίνει τὰ ὅσα ἄστοχα ἔγραψε ὁ Κοραῆς στὸν «Συνέκδημο», ἐνῶ δὲν παύει νὰ τὸν ἐπαινεῖ γιὰ τὴν ὑπόλοιπη προσφορά του. Βλ. Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, *Περὶ τῶν τριῶν ἱερατικῶν τῆς Ἐκκλησίας βαθμῶν ἐπιστολιμαία διατριβή, ἐν ᾗ καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν Ἀποστολικῶν Κανόνων*, Ἐν Ναυπλίᾳ 1835, σ. 299-300. Τὸ 1839 ὅμως θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ γράψει πρὸς τοὺς φανατικοὺς ὀπαδοὺς τοῦ ἑλλαδικοῦ αὐτοκεφάλου: «... Ἔχοντες ὡς νέον Εὐαγγέλιον τὰ περὶ τῆς μεταρρυθμίσεως τῆς Ἐκκλησίας ἀνόσια καὶ κακόδοξα τοῦ Κοραῆ

Ὁ Κοραῆς ἦταν ἐκεῖνος, ποὺ πρῶτος πρόσεξε τὴν πολιτικὴ διάσταση τοῦ θέματος καὶ πρῶτος ἔθεσε ἐπίσημα (τὸ 1821) τὸ αἴτημα γιὰ μιὰν αὐτόνομη Ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο[4], μὲ τὴν ἐκ τῶν ὑστέρων «ἀχαρακτήριστη» δικαιολογία, ὅτι «δὲν εἶναι περὶ δόγματος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τύπου»[5]. Τὸ καὶ σπουδαιότερο ὅμως, ὁ Κοραῆς οὔτε λίγο

γνωματεύματα (ἐξ ὧν ὑμῖν ἐν τοῖς πλείστοις ἡ μεγάλη σοφία!) μαθητεύετε τοὺς Ὀρθοδόξους Ἕλληνας ὅλα τὰ λουθηροκαλβινικὰ φρονήματα». Βλ. Κ. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, *Ἐπίκρισις εἰς τὴν περὶ Νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας σύντομον ἀπάντησιν τοῦ... Νεοφύτου Βάμβα*, Ἀθῆναι 1839, σ. 364. Πρβλ. Κων. Δ. Μουρατίδου, *Σχέσις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου καὶ τῶν νεωτέρων κατευθύνσεων ἐν τῇ Ἐκκλησιολογίᾳ καὶ τῇ Πολιτειολογίᾳ*, τ. Α΄, 1, Ἀθῆναι 1965, σ. 209 ἑ.ἑ. Γράφει συγκεκριμένα ὁ Κ. Μουρατίδης: «Ἡ ἁπλοϊκὴ [...] ἀντίληψις τοῦ Κοραῆ περὶ τοῦ περιεχομένου τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως καὶ τῆς ἀποστολῆς, ὡς αὗται ἐμπεριέχονται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, ἦτο φυσικὸν νὰ ὁδηγήσῃ αὐτὸν εἰς τὸ ν' ἀρνηθῇ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν οἱανδήποτε αὐτοτέλειαν καὶ αὐτοδιοίκησιν [...] Ὁ Κοραῆς, ἀδυνατῶν λόγῳ τῶν ἐσφαλμένων ἐκκλησιολογικῶν αὐτοῦ προϋποθέσεων νὰ συλλάβῃ τὴν ἔννοιαν τοῦ αὐτονόμου καὶ αὐτοδιοικήτου πνευματικοῦ ὀργανισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας, καταλήγει κατ' ἀνάγκην εἰς τὴν πλήρη ὑποταγὴν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀργανισμοῦ εἰς τὴν Πολιτείαν...» (σ. 210-211). Γιὰ ἱστορικοὺς λόγους πρέπει νὰ ἀναφέρουμε καὶ τὴ βαρειὰ κριτική, ποὺ ἄσκησε κατὰ τοῦ Κοραῆ ὁ Ἀπ. Μακράκης. Βλ. *Ὁμοφυὴς καὶ ὁμογενὴς τριανδρία, Βολταῖρος - Κοραῆς - Καΐρης* (ἀνάτυπ. ἀπὸ τὴν ἐφημερίδα «Λόγος»), Ἐν Ἀθήναις 1967. Προσθέτουμε τέλος, τὴν πρόσφατη Ἀνακοίνωσή μας στὸ Συνέδριο «Κοραῆς καὶ Χίος» (Χίος, 11-15 Μαΐου 1983) μὲ τίτλο: «Οἱ ἐκκλησιαστικὲς ἐξελίξεις στὰ πλαίσια τοῦ Νεοελληνικοῦ Κράτους καὶ ἡ θεολογικὴ κριτικὴ γιὰ τὸν Κοραῆ». Πρακτικὰ Συνεδρίου, τόμ. Β΄, Ἀθήνα 1985, σ. 199-222.

4. Βλ. Charles Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge 1969, σ. 102. Philip Sherrard, *Δοκίμια γιὰ τὸν Νέο Ἑλληνισμό*, Ἀθήνα 1971, σ. 296.

5. Βλ. *Συνέκδημος Ἱερατικός*..., ὅπ. παρ., σ. κς΄: «Ἡ ἐλευθερωμένη Ἑλλάς, ἂν καὶ ὁμόδοξος μὲ τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Βυζαντίου, καὶ τὰς ὑπὸ τὸν τουρκικὸν ζυγὸν λοιπὰς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς, ἐπειδή,

οὔτε πολὺ ἔβλεπε τὴ διαδικασία τῆς ἑλλαδικῆς αὐτοκεφαλίας ἔξω ἀπὸ κάθε κανονικὴ τάξη, ὡς μία προτεσταντικοῦ χαρακτήρα «θρησκευτική» ἐπανάσταση ἐναντίον τοῦ Πατριαρχείου, ἀναγκαία συνέπεια τῆς προηγηθείσης πολιτικῆς ἐπαναστάσεως ἐναντίον τοῦ Σουλτάνου. «Τοῦ ἕως τὴν ὥρα ταύτην —ἔγραφε— ἐλευθερωθέντος μέρους τῆς Ἑλλάδος ὁ κλῆρος δὲν χρεωστεῖ πλέον νὰ γνωρίζῃ ἐκκλησιαστικὸν ἀρχηγόν του τὸν Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, ἐνόσῳ ἡ Κωνσταντινούπολις μένει μολυσμένη ἀπὸ τὴν καθέδραν τοῦ ἀνόμου τυράννου· ἀλλὰ πρέπει νὰ κυβερνᾶται ἀπὸ σύνοδον ἱερέων, ἐκλεγμένην ἐλευθέρως *ἀπὸ ἱερεῖς καὶ κοσμικούς*, καθὼς ἔπρασσεν ἡ ἀρχαία ἐκκλησία, καὶ πράσσει ἐκ μέρους σήμερον ἀκόμη τῶν ὁμοθρήσκων Ρώσων ἡ ἐκκλησία. Ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων Γραικῶν κλῆρος εἶναι ἀπρεπέστατον νὰ ὑπακούῃ εἰς προσταγὰς Πατριάρχου ἐκλεγμένου ἀπὸ τύραννον καὶ ἀναγκασμένου νὰ προσκυνῇ τύραννον»[6]. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πνευματικὸ καὶ ἱστορικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Κοραῆ καὶ τοὺς συγκεκριμένους λόγους ποὺ εἶχε, ὥστε νὰ

δὲν εἶναι περὶ δόγματος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τύπου ἐκκλησιαστικοῦ, ἔχει τὸ δίκαιον νὰ συγκροτήσῃ ἰδίαν τοπικὴν ἐλευθέραν ἱερέων ἐλευθέρων σύνοδον, καὶ νὰ διατάξῃ τὰς ἀκολουθίας της, ὡς συμφέρει εἰς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ εἰς τὴν νέαν κοσμικὴν αὐτῆς πολιτείαν». Ἀναγκάζεται ὅμως (τὸ 1831!) νὰ συμπληρώσει: «Ἀλλὰ δὲν ἦλθεν ἀκόμη ὁ καιρὸς τοιαύτης συνόδου· πρέπει πρῶτον νὰ ἐξαπλωθῇ ἡ παιδεία εἰς τὸ γένος, καὶ νὰ πληθυνθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν λογίων ἱερέων» (αὐτ.).

6. *Προλεγόμενα εἰς τὰ πολιτικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους* (Ἑλληνικῆς Βιβλιοθήκης τόμος τρισκαιδέκατος), Ἐν Παρισίοις 1821, σ. ρκ΄. Παρατηρεῖ εὔστοχα ὁ Χρ. Γιανναρᾶς: «Ὁ Κοραῆς ἑρμηνεύει τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἑνότητα σὰν πολιτικὴ δέσμευση καὶ συνδέει αὐθαίρετα, βιάζοντας τὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια, τὸ συνοδικὸ σύστημα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας μὲ τὴ διοίκηση τῶν συγχρόνων του προτεσταντικῶν ἐκκλησιῶν ὑπὸ Συνεδρίων διαρκῶν» (*Ὀρθοδοξία καὶ Δύση - Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Ἀθήνα 1972, σ. 72).

διατυπώνει αὐτὲς τὶς σκέψεις, τὸ κήρυγμά του, ὅπως ἦταν ἑπόμενο, βρῆκε ἀμέσως ἀνταπόκριση στοὺς ὀπαδοὺς καὶ ὁμοϊδεάτες του[7], ἰδιαίτερα τοὺς πολιτικούς[8], τὸ ὑπέθαλπαν δέ, γιὰ λόγους εὐνοήτους, καὶ οἱ δυτικοὶ μισσιονάριοι[9], φορεῖς τοῦ ἰδίου πνεύματος μὲ τὸν Κοραὴ καὶ τὸν κύκλο του.

Ἡ ὑποστήριξη (θὰ λέγαμε καλύτερα: ἡ ὑποβολὴ) τῆς ἰδέας τῆς αὐτονόμησης τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τὸν Κοραὴ ἔδωσε τὸ ἔναυσμα τῆς λειτουργίας τοῦ μηχανισμοῦ, ποὺ θὰ ὁδηγοῦσε στὴν κατὰ τὴν ὑπόδειξή του διευθέτηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ προβλήματος τῆς Ἑλλάδος. Τὸ γεγονὸς δέ, ὅτι ὁ ἀρχηγὸς τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ θὰ ἐπανέλθει τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1831 στὸ ζήτημα τῆς αὐτοκεφαλίας στὸν «Ἱερατικὸν Συνέκδημόν» του ἀποδεικνύει, ὅτι οἱ συζητήσεις αὐτὲς δὲν εἶχαν σταματήσει ποτὲ καὶ ὅτι τὸ ζήτημα τοῦ αὐτοκεφάλου ἦταν πάντα στὸ προσκήνιο.

Τὸ 1831 δημοσιεύθηκε ὅμως καὶ ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ βιβλίου τοῦ Ε. Βαττέλ, «Τὸ δίκαιον τῶν Ἐθνῶν ἢ ἀρχαὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου, προσηρμοσμένου εἰς τὴν διαγωγὴν καὶ εἰς τὰ πράγματα τῶν Ἐθνῶν», ὑπὸ Γ. Α. Ῥάλλη (τόμ. 1ος, Ἐν Ναυπλίᾳ 1831). Τὸ βιβλίο

7. Ὁ Χρυσ. Παπαδόπουλος, σημειώνει σχετικά: «Ὑπῆρχεν ἐν Ἑλλάδι, ἰσχυρὰ μερὶς [...], ἥτις ἤθελε νὰ διοργανωθῇ ἡ ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίᾳ ὅλως ἀνεξαρτήτως ἀπὸ τοῦ Πατριαρχείου ὡς αὐτοκέφαλος» (*Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τ. Α', Ἐν Ἀθήναις 1920, σ. 52).

8. Χρυσ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 54. Ὑπῆρχαν βέβαια καὶ ἐξαιρέσεις, ὅπως ὁ Ἰω. Κωλέττης, ὁ Ἀλ. Μαυροκορδάτος κ.ἄ.

9. Βλ. Ἀθαν. Γρ. Γερομιχαλοῦ, *Ἵδρυσις καὶ Διοίκησις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, στὴν Ἐπιστ. Ἐπετηρίδα τῆς Θεολ. Σχολῆς τοῦ Παν/μίου Θεσσαλονίκης, τ. 11 (1967), σ. 356 ἑ.ἑ. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 53 ἑ.

αὐτὸ ἀποτελοῦσε ἕνα ἐνθουσιῶδες κήρυγμα ὑπὲρ τῆς πολιτειοκρατίας[10]. Τὸ μήνυμα τοῦ βιβλίου αὐτοῦ, ποὺ μεταφραζόμενο στὰ ἑλληνικὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ἐξυπηρετοῦσε τὴν προπαγάνδα τῆς (δυτικῆς) κρατικῆς ἰδέας, ἦταν, ὅτι: ὁ μονάρχης ἔχει τὴν ἐποπτεία ἐπὶ τῆς θρησκείας καὶ τῶν ἱερέων· τὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ τὸ Εὐαγγέλιο ὁρίζουν τὸν μονάρχη κεφαλὴ τῆς θρησκείας· οἱ ἱερεῖς εἶναι κυβερνητικοὶ ὑπάλληλοι ὑπεύθυνοι ἔναντι τοῦ μονάρχου καὶ ἑπομένως δὲν πρέπει νὰ λέγει κανείς, ὅτι ἡ φροντὶς τῶν θείων πραγμάτων δὲν ἀνήκει εἰς καμία κοσμικὴ ἐξουσία, διότι ὁ Βασιλεὺς ὄχι μόνο ἐπιθεωρεῖ τὰ τῆς θρησκείας, ἀλλὰ ἔχει καὶ ἐξουσία ἐπὶ τῶν λειτουργῶν αὐτῆς[11]. Ἔτσι, προετοιμαζόταν μεθοδικὰ τὸ ἔδαφος γιὰ τὴν ἀποδοχὴ νέου συστήματος διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὸ ὁποῖο κυριάρχης(!) αὐτῆς θὰ εἶναι ὁ ἡγεμόνας, ἔστω καὶ ἑτερόδοξος[12].

2. Πρόσφορο ἔδαφος βρῆκε ἡ ἰδέα τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας στὴν ἐκ τῶν πραγμάτων διαμορφωθεῖσα κατὰ τὴν Ἐπανάσταση ἔκρυθμη κατάσταση. Μὲ τὴν ἔκρηξη τῆς ἐθνεγερσίας, ὅπως ἦταν φυσικό, διεκόπη ἡ ἐπικοινωνία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος μὲ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, οἱ δὲ ἐπίσκοποί της ἐμνημόνευαν «πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων»[13]. Ἦταν,

10. Βλ. σχετικὰ στοῦ Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 54-55. Πρβλ. Στ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 24.

11. Στ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 24 καὶ Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, σ. 54 ἑ.

12. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 55.

13. Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ Συγγράμματα* (ἐκδ. Σοφ. Κ. Οἰκονόμου), τ. Γ΄, Ἀθήνησι ΑΩΞΣ΄, σ. 2 ἑ., 11 ἑ., 26 ἑ. Γ. Ι. Κονιδάρη, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, τ. Β΄, Ἐν Ἀθή-

ἄλλωστε, διάχυτη ἡ πεποίθηση, ὅτι ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐξάρτηση τῆς ῾Ελλάδος ἀπὸ τὸν Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, εὑρισκόμενο κάτω ἀπὸ τὴν ἐξουσία τῶν ἐχθρῶν τοῦ Ἔθνους, μποροῦσε νὰ βλάψει καὶ τὴν ἴδια τὴν πολιτική της ὑπόθεση.

῾Η κατάσταση, τὴν ὁποία αὐτόματα δημιούργησε ἡ ᾿Επανάσταση, ἔθεσε ἐπὶ τάπητος ἁλυσίδα ὁλόκληρη πολιτικῶν, ἀλλὰ καὶ ἐκκλησιαστικῶν-κανονικῶν προβλημάτων. ῾Ο Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης, ὑπὸ τὴν ἰδιότητά του ὡς ᾿Εθνάρχου, ἦταν συγχρόνως κεφαλὴ τῆς πολιτικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως (καὶ) τῶν ῾Ελλήνων. Καὶ τὰ πολιτικὰ μὲν προβλήματα βρῆκαν ἀμέσως τὴ λύση τους, ἀφοῦ ἡ ἴδια ἡ ᾿Επανάσταση δὲν ἐσήμαινε τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν de facto ἀπόσπαση τοῦ ἐπαναστατημένου μέρους τῆς Ρωμηοσύνης ἀπὸ τὴν τουρκικὴ πολιτικὴ ἐξουσία καὶ συγχρόνως ἀπὸ τὸν ᾿Εθνάρχη-Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη, ὁ ὁποῖος ἦταν ἀναγκασμένος νὰ δρᾶ ὡς ἐντολοδόχος της. Ἦταν ὅμως δυνατὸν νὰ λυθεῖ τόσο «εὔκολα» καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸ πρόβλημα, ἀφοῦ ἡ ῾Ελλαδικὴ ᾿Εκκλησία ἀποτελοῦσε τμῆμα τῆς (κανονικῆς) δικαιοδοσίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου; Ὄχι, φυσικά! Ἔτσι ἀνέκυψε τὸ σοβαρότατο πρόβλημα τῆς περαιτέρω διοικήσεως τῆς ᾿Εκκλησίας τῆς ᾿Επαναστατημένης ῾Ελλάδος, ἡ ὁποία βρέθηκε ἔξαφνα σὲ ἀδυναμία νὰ συνεχίσει τὶς κανονικές της σχέσεις μὲ τὸ πνευματικό της Κέντρο, τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Παρ᾿ ὅλα αὐτά, ἡ διακοπὴ τῶν κανονικῶν σχέσεων δὲν εἶχε —οὔτε καὶ ἔλαβε— μέχρι τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ ᾿Αγώνα τὸν χαρακτήρα πραξικοπημα-

ναις [2]1970, σ. 225 ἑ. Α. Δ. Κυριακοῦ, *᾿Εκκλησιαστικὴ ῾Ιστορία*, τ. 3ος. ᾿Εν ᾿Αθήναις [2]1898, σ. 54.

τικῆς ἀνεξαρτητοποιήσεως τῆς «Ἑλλαδικῆς» Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, ἀλλ' ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα τῆς δημιουργηθείσης καταστάσεως, δηλαδὴ τῆς ἀδυναμίας ἐπικοινωνίας[14]. Τὰ δικαιώματα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου οὔτε ἀπορρίφθηκαν ποτέ, οὔτε καὶ λησμονήθηκαν[15]. Κατὰ τὴν ἐπιγραμματικὴ δὲ διατύπωση τοῦ Κ. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ Ἀγώνα μέχρι τὸ 1832 «ἐν οὐδεμιᾷ ἐθνικῇ συνελεύσει οὐδαμοῦ οὐδέποτε φαίνονται [δηλ. οἱ Ἕλληνες] οὔτε ψηφίσαντες, οὔτε βουλευσάμενοι τὸν ἀπὸ τῆς Μ. Ἐκκλησίας αὐτογνώμονα καὶ βίαιον χωρισμόν»[16]. Αὐτὴ εἶναι ἡ πραγματικότητα.

3. Οἱ ἐπαναστατημένοι Ἕλληνες, γνωρίζοντας τὴ δύναμη τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ τὴ «δυναμικὴ» τῆς Ἐκκλησίας στὸν Ἀγώνα, ἀπ' τὴν ἀρχὴ θέλησαν νὰ ἐκφράσουν τὴν ὀρθόδοξη αὐτοσυνειδησία τους, διακηρύσσοντας, ὅτι «ἐπικρατοῦσα θρησκεία εἶναι ἡ θρησκεία τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας»[17]. Στὴ δὲ Β' Ἐθνικὴ Συνέλευση (Ἄστρος, 1823) ἐπιφορτίσθηκε ὁ Μινίστρος τῆς Θρησκείας (Ἀνδρούσης Ἰωσὴφ) μὲ τὴν εὐθύνη νὰ συντάξει σχέδιο περὶ ἐκκλησιαστικῆς διατάξεως, «ὥστε νὰ ἔχῃ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὸ βάρος της ἡ Θρησκεία διὰ τὴν εὐτυχίαν τῶν ἀνθρώπων»[18]. Στὰ ὑποβληθέντα, ἀκόμη, σχέδια «προσωρινῆς ὀργανώσεως τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκ-

14. Σ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 18, σημ. 32.
15. Γ. Κονιδάρη, *ὅπ. παρ.*, σ. 228.
16. *Τὰ Σωζόμενα*, ὅπ. παρ., σ. 94.
17. Α. Μάμουκα, *Τὰ κατὰ τὴν ἀναγέννησιν τῆς Ἑλλάδος*, τ. Α', Πειραιεὺς 1839, σ. 46.
18. *Αὐτόθι*, τ. Β', σ. 70-71.

κλησίας»[19] (σύσκεψη 'Αρχιερέων στὴν 'Ερμιόνη, 1826) τονιζόταν «ἡ ἀνάγκη πνευματικῆς καὶ ἠθικῆς ἀνορθώσεως τῆς 'Ελλάδος, διότι ἄνευ χριστιανικῶν ἀρετῶν καὶ θρησκευτικοῦ βίου τὸ 'Ελληνικὸν Ἔθνος δὲν θὰ ἀπέκτα πολιτικὴν ἐλευθερίαν σταθεράν»[20].

'Η Γ' 'Εθνικὴ Συνέλευση ('Επίδαυρος, 1827) ἀνέθεσε στοὺς μητροπολίτες Κορίνθου Κύριλλο, Τριπόλεως Δανιήλ, Ρέοντος Διονύσιο καὶ στοὺς ἐπισκόπους 'Ανδρούσης 'Ιωσὴφ καὶ Βρεσθένης Θεοδώρητο, τὴ σύνταξη Σχεδίου, ποὺ θὰ ρύθμιζε τὴν προσωρινὴ διοίκηση τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας[21]. Μολονότι τὸ Σχέδιο, ποὺ συνέταξαν, προέβλεπε 'Εκκλησία *αὐτοδιοικούμενη* ἀπὸ τριμελὴ ἢ πενταμελὴ 'Εκκλησιαστικὴ 'Επιτροπή, δὲν ἔκαμαν καθόλου λόγο γιὰ αὐτοκέφαλο[22]. Διακήρυξαν μάλιστα τὴν προσήλωσή τους στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, σημειώνοντας τὰ ἀκόλουθα: «'Επειδὴ πάντες ἡμεῖς, ἐξαιρέτως τοῦ 'Ιεροῦ Κλήρου τῆς 'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας, οὐκ ἐγνωρίσαμεν ἄλλην μητέρα, εἰμὴ τὴν Μεγάλην 'Εκκλησίαν, οὔτε ἄλλον Κυριάρχην, εἰμὴ τὸν Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, καθ' ἃ καὶ ὁ μεγαλόφρων αὐτῆς Πατριάρχης Γρηγόριος πρὸ ὀλίγων χρόνων ἐθυσιάσθη ὑπὲρ τῆς ἱερᾶς ἡμῶν πίστεως καὶ ὑπὲρ πατρίδος, διὰ τοῦτο οὐκ ἐφεῖται ἡμῖν ἀποσπασθῆναι ἀπ'

19. Ἕνα σχέδιο ὑπέβαλε ὁ Παλαιῶν Πατρῶν Γερμανὸς καὶ δύο ὁ Τριπόλεως Δανιήλ. Βλ. 'Εμμ. Ι. Κωνσταντινίδου, *'Η ἐν 'Ελλάδι 'Εκκλησία...*, ὅπ. παρ., σ. 43.

20. Μ. Οἰκονόμου, *'Ιστορικὰ τῆς 'Ελληνικῆς Παλιγγενεσίας ἢ ὁ ἱερὸς τῶν 'Ελλήνων ἀγών*, 'Αθῆναι 1873, σ. 870. ἑ.

21. Α. Μάμουκα, *μν. ἔργ.*, τ. 7 (1840), σ. 20, ἑ.ἑ. Πρβλ. 'Εμμ. Κωνσταντινίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 46 ἑ.ἑ.

22. Βλ. Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, *'Ιστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 32: «Δι' αὐτοῦ [δηλ. τοῦ Σχεδίου] καθωρίζετο σύστημα αὐτοδιοικουμένης 'Εκκλησίας, οὐχὶ ὅμως αὐτοκεφάλου»).

αὐτῆς καὶ ἀποσκιρτῆσαι»[23]. Πιστεύουμε, ὅτι δὲν θὰ εὑρισκόμεθα μακριὰ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα καὶ τὸν ἀληθινὸ «νοῦν» τῆς διακηρύξεως αὐτῆς, ἂν ἰσχυριζόμεθα, ὅτι ἐδῶ δὲν ἔχουμε ἀναφορὰ μόνο στὴν ἐκκλησιαστικὴ δικαιοδοσία τοῦ Πατριαρχείου («μητέρα Ἐκκλησία»), ἀλλὰ καὶ στὰ ἐθναρχικὰ δικαιώματά του («κυριάρχης»!) — ἔστω καὶ *πνευματικὰ* τώρα. Εἶναι γεγονός, ὅτι οἱ ἀγωνιζόμενοι Ἕλληνες (ὄχι, φυσικά, οἱ τῆς διασπορᾶς καὶ μάλιστα διανοούμενοι-διαφωτιστές), δὲν μποροῦσαν οὔτε κἂν νὰ διανοηθοῦν τὴν ἐποχὴ αὐτὴ δημιουργία «αὐτοκεφάλου» Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, παρὰ τὰ ἀντίθετα κοραϊκὰ κηρύγματα!

4. Ἀντίθετα, εἶναι γνωστὲς οἱ προσπάθειες τοῦ Καποδίστρια γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῶν κανονικῶν σχέσεων[24], καθόσον μάλιστα ὑπῆρχε φόβος, ἡ διακοπὴ τοῦ δογματικοῦ καὶ κανονικοῦ δεσμοῦ τῆς Ἑλλάδος μὲ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο νὰ συντελέσει στὸ νὰ «κινδυνεύσῃ καὶ νὰ διαμελισθῇ ὁ ἐν τῇ πίστει ἐνσεσαρκωμένος καὶ αὐτῆς ἀχώριστος Ἑλληνισμός»[25]. Ἦταν, ἄλλωστε, ὁ Καποδίστριας, ὄχι μόνο διορατικὸς πολιτικὸς καὶ διπλωμάτης, ἀλλὰ καὶ βαθὺς γνώστης τῆς σημασίας γιὰ τὸν Ἑλληνισμὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς οἰκουμενικῆς ἀποστολῆς του[26]. Γι' αὐτὸ «οὐδ' ἐπὶ στιγμὴν

23. Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα*, τ. Β', Ἀθήνησι 1864, σ. 47.

24. Γ. Κονιδάρη, *ὅπ. παρ.*, σ. 229 ἑ.ἑ. Ἐμμ. Κωνσταντινίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 70 ἑ.ἑ.

25. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 36. Πρβλ. Γ. Κονιδάρη, *μν. ἔργ.*, σ. 230.

26. Βλ. τὰ Γράμματά του πρὸς τοὺς Οἰκουμενικοὺς Πατριάρχες Ἀγαθάγγελο (1826-30) καὶ Κωνστάντιο Α' (1830-34) τοῦ Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα*, ὅπ. παρ., σ. 53. ἑ.ἑ. καὶ Ἐμμ. Κωνσταντινίδου,

ἐσκέφθη ὁ Κυβερνήτης νὰ ἀποσπάσῃ πραξικοπηματικῶς ἐκ τοῦ Πατριαρχείου τὰς ἐν Ἑλλάδι ἐπαρχίας τοῦ Θρόνου καὶ νὰ δημιουργήσῃ αὐτοκέφαλον Ἐκκλησίαν. Δυστυχῶς ἡ δολοφονία του ἐτερμάτισεν ὅλας τὰς προσπαθείας καὶ τὰ ὀρθὰ σχέδιά του»[27].

Δυστυχῶς ὅμως, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἐνέργειες τῶν Ἐθνοσυνελεύσεων τῆς Ἐπιδαύρου (1822) καὶ τῆς Τροιζῆνας (1827)[28], ἀλλὰ καὶ τοῦ Καποδίστρια (1828-1831), ἡ ἰδέα τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας, εὐνοούμενη ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς καὶ τὴν ἐκ μέρους τῶν πολιτικῶν καλλιεργούμενη νοοτροπία, ἐπεκράτησε. Ἐνσαρκωτὴς τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, ὡς ἄλλωστε φορέας τῶν ἰδεῶν τῆς Δύσεως καὶ τοῦ Κοραῆ σὲ βαθμὸ ποὺ νὰ γίνει στόχος τῶν ἀντικοραϊστῶν, βρέθηκε ὁ Θεόκλητος Φαρμακίδης (1784-1860), ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε «ὁ κύριος ἐμπνευστὴς» τοῦ αὐτοκεφάλου[29]. Τὶς σχετικὲς πεποιθή-

μν. ἔργ., σ. 71 ἑ.ἑ. καὶ 95 ἑ.ἑ. Χαρακτηριστικὸ εἶναι, ὅτι ἤδη στὶς 18.4.1819 ὁ Καποδίστριας, εὑρισκόμενος στὴν Κέρκυρα, εἶχε ἐκδώσει ἐπώνυμα Ὑπόμνημα, ὑποστηρίζοντας τὴν ἀναβολὴ τῆς ἐπαναστάσεως, ὅπως ἐπίσης τὴ θεμελίωση τῆς Φιλικῆς Ἑταιρείας «οὐχὶ ἐπὶ τῆς ἐθνότητος, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς εὐρείας καὶ ζώσης Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, προτείνων νὰ μορφωθῶσιν οἱ ἱερεῖς ὡς διδάσκαλοι τοῦ λαοῦ καὶ δι' αὐτῶν νὰ μορφωθῇ ὁ λαός». Χρυσ. Α. Παπαδοπούλου, *Ἡ Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Μεγάλη Ἐπανάστασις τοῦ 1821*, «Θεολογία» ΚΑ (1950), σ. 316.

27. Ἐμμ. Ι. Κωνσταντινίδου, *Ἰωάννης Καποδίστριας καὶ ἡ ἐκκλησιαστική του πολιτική*, Ἀθῆναι 1977, σ. 83.

28. Βλ. Φιλαρέτου Βαφείδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, τ. $Γ_2$, Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1928, σ. 498.

29. Νουβίας Ἀνθίμου, *Ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος ὡς κανονολόγος*, «Ἐκκλησία» ΛΔ' (1957), σ. 486. Πρβλ. Β. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Ἐν Ἀθήναις ²1959, σ. 746. Ὁ ἴδιος ὁ Φαρμακίδης καυχώμενος διακηρύσσει: «Δὲν θέλομεν δὲ εἰπεῖ ψεῦδος ἢ λόγον ὑπερήφανον, ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ πρώτη τῆς ἀναδείξεως αὐτοκεφάλου τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ἰδέα ἦτον ἡμετέρα». *Συνοδικὸς Τόμος* ἢ

σεις του —παραλλαγὴ τῶν διακηρύξεων τοῦ Κοραῆ— βρίσκουμε συστηματοποιημένες στὴ γνωστὴ πολύκροτη *Ἀπολογία* του: «Τὸ Ἑλληνικὸν Ἔθνος διακηρύξαν ἐξ ἀρχῆς τῆς ἐνδοξοτάτης αὐτοῦ ἐπαναστάσεως ἐνώπιον Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὴν ἑαυτοῦ πολιτικὴν αὐτονομίαν καὶ ἀνεξαρτησίαν, ἀπέδειξεν ἐν ταὐτῷ, καθ' ἃ εἶχεν ἀφ' ἑαυτοῦ δίκαια [...] καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἐκκλησίαν αὐτοκέφαλον καὶ ἀνεξάρτητον, διότι καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ ἱεροῦ αὐτοῦ ἀγῶνος ἦτο ὄχι μόνον ἡ πολιτική, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ αὐτονομία καὶ ἀνεξαρτησία [...]. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἦτο πραγματικῶς αὐτοκέφαλος καὶ ἀνεξάρτητος, ἀφ' ἧς ἡμέρας διεκηρύχθη ἐπισήμως ἡ πολιτικὴ τοῦ Ἔθνους αὐτονομία καὶ ἀνεξαρτησία»[30].

5. Οἱ ὑποστηρικτὲς τοῦ Αὐτοκεφάλου ἦταν φυσικὸ νὰ ἐπικαλοῦνται καὶ τὸν πάντα ὑπαρκτὸ κίνδυνο πολεμικῆς σύρραξης μὲ τὴν Τουρκία «ἀνὰ πᾶσαν στιγμήν». Ἡ περίπτωση μάλιστα πολέμου συνδυαζόταν μὲ τὴ δυνατότητα ἐπεμβάσεως τοῦ Πατριαρχείου σ' ὁποιαδήποτε ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, ποὺ βρισκόταν κάτω ἀπὸ τὴν κανονικὴ δικαιοδοσία του. Πόσο δικαιολογημένη ἦταν μιὰ τέτοια ἀνησυχία;

Κατ' ἀρχὴν ἡ περίπτωση πολέμου ἦταν πάντα δυνατή. Τὸ κλίμα τῆς Εὐρώπης τὴν ἐποχὴ αὐτὴ (1830 ἑ.) ἦταν ἰδιαίτερα τεταμένο. Τὸ ἔτος 1830 εἶχε ἀποβεῖ ἔτος

περὶ Ἀληθείας, Ἀθῆναι 1852, σ. 8. Πρβλ. *Ἀπολογία*, Ἐν Ἀθήναις 1840, σ. 25 (ἐθεωρεῖτο κοινῶς ὡς «πρωταίτιος τῆς πράξεως ἐκείνης»).

30. Θ. Φαρμακίδου, *Ἀπολογία*, ὅπ. παρ., σ. 14. Γενικότερα τὶς ἰδέες τοῦ Φαρμακίδη γιὰ τὸ πρόβλημα αὐτὸ βλ. αὐτόθι, σ. 35 ἑ. καὶ Τοῦ Ἰδίου, *Συνοδικὸς Τόμος*, ὅπ. παρ., σ. 177 ἑ.ἑ. Πρβλ. στοῦ Χρυσ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 64 ἑ.ἑ. καὶ Στ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 35. ἑ.ἑ.

ἐξεγέρσεων, ἀφοῦ σχεδὸν σ' ὅλες τὶς Εὐρωπαϊκὲς χῶρες σὰν μικρὲς πυρκαϊὲς ἄναβαν οἱ ἐπαναστάσεις ἡ μία μετὰ τὴν ἄλλη: Γαλλία, Πεδεμόντιο, Δανία, Σουηδία, Σαξονία, Πρωσσία, Ἔσση, Βέλγιο, Πολωνία κλπ. ἔγιναν, σχεδὸν συγχρόνως, ἑστίες ἐξεγέρσεων. Ὁ ἀνταγωνισμὸς τῆς Ρωσίας, ἔπειτα, μὲ τὴν Ἀγγλία στὸ βαλκανικὸ χῶρο καὶ εἰδικὰ τὴ Μεσόγειο ἔπαιρνε συνεχῶς διαστάσεις. Ἀπὸ τὸ 1829, μετὰ τὴ συνθήκη τῆς Ἀδριανουπόλεως, ἡ Ρωσία ἀκολουθοῦσε φιλότουρκη πολιτική. Οἱ σχέσεις τῆς Ἀγγλίας μὲ τὴ Ρωσία τὸ 1830 εἶχαν ἀρκετὰ ψυχρανθεῖ, ἐνῶ ἡ Τουρκία βρισκόταν σὲ μεγάλη ἀδυναμία, ἀπειλούμενη ἀπὸ τὸν ἡγεμόνα τῆς Αἰγύπτου Μωχάμετ Ἄλη, ποὺ ἐκινεῖτο ἐπικίνδυνα[31]. Ἡ ἐπιρροή, ἔτσι, τῆς Ρωσίας πάνω στὴν Τουρκία αὔξανε σημαντικά.

Εἶναι ἀκόμη χαρακτηριστικὸ καὶ αὐτονόητο συνάμα, ὅτι ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ αὐτοκεφάλου συνδεόταν τὸ αὐτοκέφαλο μὲ τὸ ρωσικὸ κίνδυνο[32], καὶ ἑπομένως ἡ

31. *Παγκόσμιος Ἱστορία* (ἔκδ. Ἐλευθερουδάκη), τ. 2β, ἔκδ. β', Ἀθῆναι χ. χρ., σ. 864 ἑ. Στ. Θ. Λάσκαρι, *Διπλωματικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος (1821-1914)*, Ἐν Ἀθήναις 1947, σ. 36 ἑ.ἑ. Μιχ. Θ. Λάσκαρι, *Τὸ Ἀνατολικὸν Ζήτημα (1800-1923)*, τ. Α', Θεσσαλονίκη 1978 (= 1948), σ. 71 ἑ.ἑ.

32. Γιὰ τὸν ἀντιρωσισμὸ τοῦ Φαρμακίδη βλ. Στ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 27 ἑ. Πρβλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, ὅπ. παρ., σ. 374. Frazee, *μν. ἔργ.*, σ. 104 ἑ. Κρίνουμε σκόπιμο νὰ παραθέσουμε ἐδῶ ἀποσπάσματα ἀπὸ ἕνα ἀνέκδοτο κείμενο τοῦ Θ. Φαρμακίδη, ποὺ ἑρμηνεύει ριζικὰ τὸ φόβο του ἀπέναντι στὸν Πανσλαβισμό: «... Μόλις ἀνηγέρθη Ἑλληνικὸν Βασίλειον, καὶ εὐθὺς ἐγεννήθη μείζων ἄλλη Ἰδέα, καὶ αὐτὴ εἶναι ὅλως ἀντίθετος καὶ ἀντιπολέμιος τῇ παρ' ἡμῖν λεγομένῃ Μεγάλῃ Ἰδέᾳ καὶ εἰς πραγματοποίησιν αὐτῆς γίνεται ἀδιαλείπτως μεγίστη ἐνέργεια. Καὶ τίς ἡ μείζων αὕτη ἰδέα; Ἡ ἰδέα τοῦ πανσλαβισμοῦ! Ὁ σλαβισμὸς ὑποβλέπων καὶ φθονῶν τὸν Ἑλληνισμόν, ὡπλίσθη εὐθὺς εἰς τελείαν αὐτοῦ καταστροφήν, ὄχι εἰς κώλυσιν τῶν προόδων αὐτοῦ. Τί δέ ἐστι πανσλαβισμός; Ἕνωσις ὅλων τῶν πολυπληθῶν

σκέψη γιὰ ἐνδεχόμενο πόλεμο δὲν σχετιζόταν ἄμεσα μόνο μὲ τὴν Τουρκία, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ Ρωσία, ποὺ ὅλο καὶ καταχτοῦσε ἔδαφος στὴν ἐπιρροὴ πάνω στὸ Σουλτάνο. Ἡ ἀποδέσμευση τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τὴν ἐπιρροὴ τῆς

σλαβικῶν ἐθνῶν ὑπὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ σκῆπτρον, καὶ ἄν ποτε ἡ ἰδέα αὕτη γενῇ πρᾶγμα, τρέχει μέγιστον κίνδυνον αὐτὸς ὁ εὐρωπαϊσμός! Ἀλλ' ἂν ἡ εἰς ἓν μέγα σλαβικὸν ἔθνος ἕνωσις τῶν ὑπὸ ἄλλα ἔθνη τελούντων σλαβικῶν ἐθνῶν εἶναι νῦν δύσκολος, δὲν εἶναι ὅμως δύσκολος καὶ ἡ ἕνωσις τῶν ἐν τῇ Ὀθωμανικῇ ἐπικρατείᾳ σλαβικῶν ἐθνῶν. Τοῦτο προπαρασκευάζεται, καὶ ἡ προπαρασκευὴ αὐτὴ ἐνεργεῖται ἀφ' ἧς ἡμέρας ὑπεγράφη τοῦ Ἑλληνικοῦ Βασιλείου ἡ ἀνέγερσις. Ὥστε ἅμα δοθῇ κατάλληλος ἀφορμή, ὅλα τὰ ὑπὸ τὴν ὀθωμανικὴν δεσποτείαν σλαβικὰ ἔθνη εὑρίσκονται ἡνωμένα ὑπὸ τὸ ἰσχυρότατον σλαβικὸν σκῆπτρον [...]», (Ὑπάρχει Ἑταιρεία τοῦ Πανσλαβισμοῦ), «ὁρμητήριον δὲ τῆς Ἑταιρείας τοῦ Πανσλαβισμοῦ εἶναι τὸ κατ' ἀντίφρασιν ἅγιον λεγόμενον ὄρος. Ἐκεῖ ὑπάρχει καθιδρυμένον τὸ σχολεῖον τῶν ἀποστόλων τοῦ Πανσλαβισμοῦ, καὶ οὗτοι δὲν εἶναι μόνον Σλάβοι, ἀλλὰ καὶ Ἕλληνες τὸ γένος. Τὸ ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον τί δὲν κατορθώνουσιν; Καὶ δὲν εἶναι ἀπόστολοι μόνον λαϊκοί, ἀλλὰ καὶ κληρικοὶ καὶ πολλῷ περισσότεροι καὶ τοῦ λεγομένου ἀγγελικοῦ, ἤτοι τοῦ μοναχικοῦ τάγματος, διότι οἱ ἄγγελοι οὗτοι ἔχουσι πρὸ παντὸς ἄλλου τὴν ἐπιτηδειότητα καὶ ἱκανότητα εἰς τὸ μεταβάλλεσθαι κατὰ τοὺς πολύποδας [...] Ἐπειδὴ δὲ ὁ σλαβισμὸς τὸν ἑλληνισμὸν φοβεῖται, τοῦτον πολεμεῖ πανταχοῦ τῆς ὀθωμανικῆς ἐπικρατείας, καὶ ὅπου οὗτος ἦτον πρὸ ἐτῶν πολλῶν ριζωμένος διὰ τὴν ἐπιμιξίαν, ἐκριζόνεται νῦν ὡς φυτὸν ξένον. Ἐξορίζεται ἡ Ἑλληνικὴ γλῶσσα ἐκ τῶν κατὰ τὴν Θράκην, Βουλγαρίαν, Μακεδονίαν, Βοσσνίαν, Ἰλλυρίαν καὶ ὅλους τοὺς παρὰ σλαβικῶν ἐθνῶν ἐν Τουρκίᾳ κατοικημένους τόπους ἐκκλησιῶν, οὐδ' ἀνέχεται πλέον αὕτη, καὶ μόνη ἡ σλαβικὴ συνιστᾶται [...]» (Ὁ πανσλαβισμὸς θεωρεῖ τὴν Ἑλλάδα) «ἐμπόδιον εἰς τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ μεγάλου αὐτοῦ σκοποῦ [...]. Θέλει νὰ ἐκταθῇ μέχρι Μεθώνης καὶ δὲν θέλει ἡσυχάσει ποτέ, ἐν ὅσῳ ὑπάρχει Ἑλληνικὸν Βασίλειον [...]. Τίνος ἔργον ἦτον ἐφέτος τὰ Φλαμιατικὰ [σημ. γρ. 1852] ἢ Χριστοφορικά, εἰ μὴ τῆς Ἑταιρείας τοῦ Πανσλαβισμοῦ; [...] Ὁδηγεῖται δὲ καὶ διευθύνεται ἡ Ἑταιρεία ἐκ Κωνσταντινουπόλεως [...] Ἐκεῖθεν συχναὶ μεταβάσεις καὶ ἐ<πι>σκέψεις εἰς τὸ λεγόμενον ἅγιον ὄρος καὶ ἐκεῖσε μεταβάσεις καὶ ἐπισκέψεις αἰδεσίμων κληρικῶν ἐξ Ἀθηνῶν. Τώρα ἐξηγοῦνται πολλά, τὰ ὁποῖα,

Τουρκίας σήμαινε γιὰ τὴν πολιτικὴ τῆς 'Αγγλίας τοποθέτηση τῆς 'Ελλάδος ἔξω καὶ ἀπὸ τὴ ρωσικὴ ἐπιρροή, ἡ ὁποία μποροῦσε πάντα νὰ ἀσκεῖται μέσω τοῦ Σουλτάνου, ἀλλὰ καὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου[33], τὸν θρόνο τοῦ ὁποίου ἀπὸ τὸ 1830 κατεῖχε ὁ ἰδιαίτερα ρωσόφιλος θεωρούμενος Κωνστάντιος Α' (1830-34). Ἔβλεπαν δὲ καὶ τὴν πορεία τῶν γεγονότων, τὰ ὁποῖα στὸ σημεῖο αὐτὸ τοὺς δικαίωναν ἀπόλυτα. 'Η ρωσικὴ ἐπιρροὴ εἶχε αὐξηθεῖ σημαντικὰ κατὰ τὴ διακυβέρνηση τοῦ Καποδίστρια (τουλάχιστον αὐτὸ ἐπίστευαν οἱ Ἄγγλοι), τὸ δὲ 1831 εἶχε φθάσει σὲ τέτοιο σημεῖο, ὥστε νὰ ἀνησυχεῖ ἡ κυβέρνηση τῆς 'Αγγλίας, μήπως «περιπέση τὸ νεοσύστατον κράτος ὑπὸ τὴν ἀποκλειστικὴν ἐπιρροὴν τῆς Ρωσσίας»[34]. 'Ο ρωσικὸς ἐπεκτατισμὸς ἦταν γιὰ τὴν

ὅτε ἐγίνοντο, ἐνομίζοντο ἀθῶα». ('Αρχεῖον Φαρμακίδου, *ὅπ. παρ.*, Χφον 15, χ. ἀρ.).

Γίνεται φανερό, ὅτι ὁ ἀγώνας τῶν δύο μερίδων εἶχε βαθὺ ἰδεολογικὸ καὶ καθαρὰ πολιτικὸ ὑπόβαθρο, παράλληλα μὲ τὴν ὑπόθεση τῆς 'Ορθοδοξίας, ποὺ δὲν ἔπαυε καὶ τὶς δύο πλευρὲς νὰ ἐνδιαφέρει. Ἦταν ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς φορεῖς τῆς εὐρωπαϊκῆς ἰδέας (Φαρμακίδης) καὶ τοὺς ὑποστηρικτὲς τῆς ρωσικῆς (ὄχι δὲ πάντοτε καὶ τῆς πανσλαβιστικῆς) πολιτικῆς. Ἔφθαναν βέβαια σὲ ὑπερβολές, μὲ τὸ νὰ θεωροῦν οἱ μὲν τοὺς δὲ ὡς προδότες, ὅπως εἶχαν ἐπίσης καὶ μιὰ τραγικὴ μονομέρεια: Οἱ «ρωσίζοντες» ἐντόπισαν τὸν κίνδυνο στὴ «μασονία», ἐνῶ οἱ «δυτικίζοντες» στὸν πανσλαβισμό. Δὲν γνωρίζουμε, πόσοι μπόρεσαν τελικὰ νὰ δοῦν ἀντικειμενικὰ καὶ τὶς δύο πλευρές. Γιὰ τὸν Πανσλαβισμὸ καὶ τὰ σχέδιά του βλ. Γ. Κονιδάρη, *'Η ἄρσις τοῦ βουλγαρικοῦ σχίσματος ἐν τῷ πλαισίῳ τῆς καθολικῆς 'Ορθοδοξίας τοῦ 'Ελληνισμοῦ*, ἔκδ. Γ' ἐπηυξημένη, 'Αθῆναι 1971, σ. 30 ἑ.ἑ. Εὐρύτερο χαρακτήρα ἔχει ἡ μελέτη: 'Ιω. Ν. Μοσχοπούλου, *Πανσλαβισμὸς καὶ 'Ελληνισμός...*, Μέρος Α', ἀπὸ τοῦ 1840 ἕως τοῦ 1917, 'Αθῆναι 1978.

33. «In the Russian view the Bond with Constantinople was an important link between independent Greece and the tsar because of the great influence exercised by Russia in the Ottoman Empire» Ch. Frazee, *ὅπ. παρ.*, σ. 109.

34. Στ. Θ. Λάσκαρι, *μν. ἔργ.*, σ. 45.

ἀγγλική πολιτική στή Μεσόγειο μόνιμος πονοκέφαλος. Οἱ δὲ ἐπεκτακτικὲς βλέψεις τῆς Ρωσίας πάνω στὰ ἀνεξαρτητοποιούμενα ἀπὸ τὸ Σουλτάνο τουρκικὰ ἐδάφη μποροῦσαν κάθε στιγμὴ νὰ βροῦν ὑποστήριξη ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους Βαλκανίους, καὶ μάλιστα τοὺς κληρικούς, ποὺ ἔμεναν πιστοὶ στὴν «ὁμόδοξη» Ρωσία[35]. Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο στὸ σημεῖο αὐτὸ ἦταν δυνατὸ ν' ἀποβεῖ πολὺ ἐπικίνδυνο γιὰ τὴν ἀγγλικὴ πολιτική, γιατὶ ἡ δυνατότητα ἀσκήσεως ἐπιρροῆς ἀπὸ τὴ Ρωσία πάνω στὴν Τουρκία, κρατοῦσε γιὰ τὴν πρώτη ἀνοικτὴ καὶ τὴν πύλη τοῦ Πατριαρχείου, τὸ ὁποῖο μποροῦσε σὲ κάθε στιγμὴ νὰ καταστεῖ ὄργανό της γιὰ τὸν ἐπηρεασμὸ τῶν ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων. Τέτοια, ἄλλωστε, δυνατότητα διέθετε πάντα τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ σὲ ἀρκετὲς περιπτώσεις δὲν ἀπέφυγε —ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ τὸ ἐπέβαλαν— νὰ τὴν χρησιμοποιήσει.

Ἤδη μὲ τὴν κυκλοφορία τῆς «Νέας Πολιτικῆς Διοικήσεως» τοῦ Ρήγα (1797) ὁ πατριάρχης Γρηγόριος Ε', στὴν πρώτη του πατριαρχία, κατεδίκασε τὸ ἔργο μὲ χαρακτηριστικὴ αὐστηρότητα, γιατὶ ἀπὸ φόβο τυχὸν ἐπικρατήσεως τῶν ἀρχῶν τῆς Γαλλικῆς Ἐπαναστάσεως τὸ Πατριαρχεῖο ἔδειξε μεγαλύτερη συμπάθεια πρὸς τὴν Τουρκία καὶ ἀτένιζε μὲ ἐμπιστοσύνη τὴν Ὀρθόδοξη Αὐτοκρατορία τοῦ Βορρᾶ[36]. Ὅταν οἱ Δημοκρατικοὶ Γάλλοι πέρασαν στὰ Ἑπτάνησα (1797), πάλι ὁ Γρηγόριος ἀπέλυσε ἐγκύκλιο, συνιστώντας στοὺς Ἑπτανησίους νὰ μὴν πιστεύουν στὶς ἀπατηλὲς ὑποσχέσεις τῶν Γάλλων Δημοκρατικῶν. Ὅταν πάλι, στὴν β' πατριαρχία

35. Ch. Frazee, *μν. ἔργ.*, σ. 105 ἑ.
36. Γ. Κονιδάρη, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, ὅπ. παρ., σ. 254. Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ ἐποχή του* (=Βασ. Βιβλιοθήκη 9), Ἀθῆναι 1958, σ. 46. Ν. Ζαχαροπούλου, *Γρηγόριος Ε'*, ὅπ. π., σ. 75 ἑ.

τοῦ Γρηγορίου, ὁ ἀγγλικὸς στόλος μὲ τὸν ὑποναύαρχο Sir John Duckworth ἐμφανίστηκε ξαφνικὰ ἐμπρὸς στὴν Πόλη, ὁ Γρηγόριος μὲ τοὺς συνοδικοὺς ἀρχιερεῖς προέτρεψαν τὸ Λαὸ νὰ βοηθήσει τὴν Τουρκία. Ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος «κρατώντας τὴν ποιμαντορικήν του ράβδο, ὁδήγησε χίλιους Ἕλληνες ἐργάτες νὰ συντρέξουν τοὺς Τούρκους στὴν κατασκευὴ ὀχυρώσεων ἐναντίον τῶν δυτικῶν εἰσβολέων»[37]. Βέβαια δὲν ἦταν τοῦτο παρὰ «νομιμοφροσύνη»[38], γιατὶ καὶ λίγους μῆνες πρὶν εἶχε ἐκδοθεῖ ἐγκύκλιός του ἐναντίον τῶν Ρώσων, ἐχθρῶν τότε τῆς Τουρκίας, ποὺ καλοῦσε τὸ Λαὸ νὰ σταθεῖ πιστὸς στὴν τελευταία[39]. Ἐδῶ μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ καὶ ἡ περίφημη «Πατρικὴ Διδασκαλία», ποὺ ἀνεξάρτητα ἀπὸ ποιὸν ἐγράφη καὶ ὅλα τὰ «ἐλαφρυντικά», ποὺ ἔχει, ἦταν καθαρὰ ἕνα «φιλότουρκο» κείμενο, ποὺ καλοῦσε τὸν ὀρθόδοξο λαὸ σὲ μιὰ συγκεκριμένη πολιτικὴ ἐνέργεια[40].

Θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε καὶ ἄλλες περιπτώσεις φανερῆς προσπάθειας τοῦ Πατριαρχείου νὰ ἐπηρεάσει πολιτικὰ τὸ ὀρθόδοξο πλήρωμα, ἔστω καὶ ἂν τοῦτο γινόταν κάτω ἀπὸ τὴν πίεση τῆς Τουρκίας — αὐτὸ δὲ ἀκριβῶς φοβόταν ἡ ἀγγλικὴ πλευρά. Ἄλλωστε, σύμφωνα μὲ τὴν κατάσταση, ποὺ εἶχε διαμορφωθεῖ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς ἁλώσεως, ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης «ἦτο ἠναγκασμένος, τυπικῶς, νὰ ἐνεργῇ ὡς ἐντολοδόχος τῆς

37. Ph. Sherrard, *μν. ἔργ.*, σ. 295.
38. Κατὰ τὸν Ph. Sherrard, «Ἐντυπωσιακὴ ἐπίδειξη νομιμοφροσύνης ἀπέναντι στοὺς Τούρκους ἄρχοντες». *Αὐτόθι.*
39. Κ. Δημαρᾶ, *Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ ἐποχή του*, *ὅπ. παρ.*, σ. 46. Ν. Ζαχαροπούλου, *ὅπ. παρ.*, , σ. 70 ἑ.
40. Βλ. Ἀποστ. Β. Δασκαλάκη, *Ὁ Ἀδαμ. Κοραῆς καὶ ἡ Ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθῆναι ²1979, σ. 94-101 (ὅπου καὶ βιβλιογρ. γιὰ τὸ ἔργο). Πρβλ. Ph. Sherrard, *μν. ἔργ.*, σ. 294. ἑ.ἑ.

Τουρκικῆς ἐξουσίας διὰ τῆς παρεμβάσεώς του εἰς τὰ ἐσωτερικὰ τῆς Ἑλλάδος πράγματα»[41]. Περιοριζόμαστε σὲ μερικὲς ἀκόμη χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις στὰ χρόνια τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως. Ἤδη μὲ τὴν ἔναρξη τοῦ κινήματος τοῦ Ἀλ. Ὑψηλάντη, τὸ Πατριαρχεῖο βρέθηκε ἀναγκασμένο νὰ λάβει θέση, καταδικάζοντάς το μὲ «ἀφορισμό»[42]. Ὁ πατριάρχης Ἄνθιμος Γ΄ (1822-1824) ἐξορίσθηκε, γιατὶ δὲν μπόρεσε νὰ κατευνάσει τοὺς ἐπαναστατημένους Ἕλληνες. Ὁ διάδοχός του Χρύσανθος (1824-26) ἀναγκάσθηκε νὰ δημοσιεύσει ἐγκύκλιο πρὸς τοὺς Ἕλληνες, ἔγραφε δὲ εἰδικὰ στοὺς ἁγιορεῖτες μοναχοὺς καὶ τοὺς Κρῆτες νὰ εἰρηνεύσουν μὲ τὴν Τουρκία[43]. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀγαθάγγελος (1826-30), μετὰ τὴ ναυμαχία τοῦ Ναυαρίνου, ζήτησε κατ' ἐντολὴ τῆς Πύλης ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες νὰ ἔλθουν σὲ συμφωνία μὲ τὴν Τουρκία καὶ νὰ μὴ δεχθοῦν τὴ συμφωνία τῶν Προστατίδων Δυνάμεων (6 Ἰουλίου 1827), μὲ τὴν ὁποία ἡ Ἑλλάδα ἀνακηρυσσόταν ἐλεύθερο κράτος[44].

41. Ν. Πανταζοπούλου, Georg - Ludwig von Maurer. *Ἡ πρὸς τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα ὁλοκληρωτικὴ στροφὴ τῆς νεοελληνικῆς νομοθεσίας*, Ἀθῆναι 1968, σ. 216.

42. Βλ. Ἀποστ. Β. Δασκαλάκη, *Κείμενα - Πηγαὶ τῆς Ἱστορίας τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως*, τ. Α΄, Ἀθῆναι 1966, σ. 128 ἑ.ἑ.

43. Γ. Κονιδάρη, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, Τόμος Β΄, ὅπ. παρ., σ. 228.

44. Βλ. Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα...*, τ. Β΄, σ. 53 ἑ. Ἀνάλογα θὰ μποροῦσαν νὰ λεχθοῦν καὶ γιὰ τὶς ἐγκυκλίους τοῦ Πατριαρχείου λίγο πρὶν ἀπὸ τὴν ἔναρξη τῆς Ἐπαναστάσεως τοῦ 1821 καὶ μὲ τὶς ὁποῖες καταδικάζονταν Ἕλληνες διανοούμενοι γιὰ τὰ φιλελεύθερα συγγράμματά τους. Γράφει σχετικὰ ὁ Ἰ. Φιλήμων (*Δοκίμιον Ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως*, τ. Α΄, 1859, σ. 97): «Ἡ τουρκικὴ ἐξουσία ἀνησύχει καὶ ἐξωτερικῶς καὶ ἐσωτερικῶς, καὶ ἐγκυκλίους παρὰ τοῦ Πατριάρχου τῆς Κωνσταντινουπόλεως προεκάλεσε, δι' ὧν ἀφωρίζοντο οἱ ἐν τῇ ἀλλοδαπῇ ἐκδίδοντες φιλελεύθερα συγγράμματα Ἕλληνες...».

'Εγνώριζαν, ἄρα, οἱ Ἄγγλοι πόση ἐπιρροὴ μποροῦσε νὰ ἀσκήσει τὸ Πατριαρχεῖο, καὶ μέσω αὐτοῦ ἡ Τουρκία, σὲ θέματα πολιτικά, καὶ μάλιστα σὲ περίπτωση πολέμου. Ὁ στόχος τῶν ἐπιδιωκόντων τὸ αὐτοκέφαλο δὲν ἦταν — γι' αὐτὸ — πρωταρχικά, πῶς θὰ ἔβγαζαν τὴν Ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία ἀπὸ κάποιο κανονικὸ-πνευματικὸ ἀδιέξοδό της, ἀλλὰ πῶς θὰ ἀπέφευγε ἡ δική τους πολιτικὴ νὰ περιέλθει σὲ ἀδιέξοδο, πράγμα ποὺ ἀπαιτοῦσε νὰ ἀποδυναμωθεῖ ὁπωσδήποτε τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, ὥστε νὰ μὴ μπορεῖ νὰ ἐπηρεάζει τὶς ὑπὸ τὴν δικαιοδοσία του ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες καὶ μέσω αὐτῶν καὶ τὰ ἴδια τὰ κράτη, στὰ ὁποῖα αὐτὲς εὑρίσκονταν. Ἡ Ὀρθοδοξία, τόσο τῆς Ρωσίας ὅσο καὶ τῶν Ἑλλήνων, ἦταν γιὰ τὶς Δυτικὲς Δυνάμεις μιὰ πολὺ ἐπικίνδυνη ὑπόθεση. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ δυτικὴ πολιτικὴ συνίσταται ἔκτοτε στὸ νὰ διατηρεῖται ἡ Ὀρθοδοξία ἀποδυναμωμένη καὶ ἀνίσχυρη, ἐκφράζεται δὲ κατὰ κανόνα ὡς ἀνθελληνισμὸς καὶ φιλοτουρκισμός.

6. Δὲν εἶναι, ὅμως, δυνατὸν νὰ προσεγγίσει κανεὶς σωστὰ τὸ ζήτημα τῆς Ἑλλαδικῆς αὐτοκεφαλίας χωρὶς νὰ λάβει ὑπόψη καὶ τοὺς ἰδεολογικοὺς μετασχηματισμοὺς ποὺ σημειώθηκαν στὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Ἀναγεννήσεως καὶ κυρίως κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ (17ος αἰ. κ.ἑ.) καὶ οἱ ὁποῖοι mutatis mutandis λαμβάνουν σάρκα καὶ ὀστὰ καὶ στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα ἀπὸ τὸ 1833. Ἡ βυζαντινὴ-ρωμαίικη θεωρία τῆς συναλληλίας γιὰ τὶς σχέσεις «Ἱερωσύνης» καὶ «Βασιλείας» (Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, ὅπως ἐπεκράτησε νὰ λέ-

Βλ. εὐρύτερα γιὰ τὸ θέμα: Φ. Ἠλιοῦ, *«Τύφλωσον Κύριε τὸν λαόν σου» - Οἱ προεπαναστατικὲς κρίσεις καὶ ὁ Ν. Σ. Πίκολος*, «Ὁ Ἐρανιστής», τ. 11 (1973), σ. 580-626.

γεται), πού δὲν ἔπαυσε ποτὲ νὰ συνιστᾶ βασικὴ συντεταγμένη τῆς ρωμαίικης-βυζαντινῆς πολιτικῆς ζωῆς, ἔρχεται τώρα ἀντιμέτωπη μὲ τὴ δυτικὴ *πολιτειοκρατικὴ* ἀντίληψη —συνέπεια τοῦ μακροῦ ἀγώνα ἐναντίον τοῦ ἐκκοσμικευμένου παπισμοῦ— καὶ τὶς νέες «λαϊκιστικὲς» ἀντιλήψεις, πού ἐπηρέαζαν τοὺς Βαυαροὺς 'Αντιβασιλεῖς ἀποφασιστικά, καὶ ἰδιαίτερα τὸν G. Maurer. Προτεστάντης ἄλλωστε ἐκ πεποιθήσεως ὁ Maurer, εἶχε μόνιμο φόβο γιὰ τὴν τυχὸν ἐξέλιξη μιᾶς «ἐλεύθερης» 'Εκκλησίας στὴν 'Ελλάδα σὲ μιὰ παπικὴ μικρογραφία καὶ αὐτὸ ἤθελε νὰ προλάβει μὲ κάθε θυσία. 'Η 'Εκκλησία (ὡς Κλῆρος καὶ Καθίδρυμα) ἔπρεπε νὰ ὀργανωθεῖ κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ καταστεῖ εὔχρηστο μέγεθος γιὰ τὴ λειτουργία τῆς Πολιτείας, ἀλλὰ ποτὲ ἰσότιμο καὶ συνεπῶς ἐπικίνδυνο. 'Η Διακήρυξη-Β.Δ. τοῦ 1833, μὲ τὸ ὁποῖο ἀνακηρύχθηκε ἡ 'Ελλαδικὴ αὐτοκεφαλία, μὲ τὸ θεσμὸ τοῦ πολιτικοῦ ἄρχοντος (Βασιλέως) ὡς «ἀρχηγοῦ... κατὰ τὸ διοικητικὸ μέρος» (ἄρθ. 1), καὶ τοῦ παντοδυνάμου «Βασιλικοῦ 'Επιτρόπου» (ἄρθρ. 6, 7) εἶναι σαφὴς ἔκφραση αὐτοῦ τοῦ πνεύματος.

'Απὸ τὴν ἄλλη ὅμως πλευρὰ τὸ πρόβλημα ἐντασσόταν καὶ μέσα στὰ πλαίσια τοῦ «ἀνατολικοῦ ζητήματος», τῆς πληρώσεως, δηλαδή, τοῦ κενοῦ τοῦ δημιουργουμένου διὰ τῆς βαθμιαίας ὑποχωρήσεως τῆς τουρκικῆς αὐτοκρατορίας ἐν Εὐρώπη. 'Επειδὴ δὲ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας ἡ δικαιοδοσιακὴ ἔκταση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, τοῦ πρώτου Θρόνου τῆς 'Ανατολῆς, ἐκάλυπτε καὶ τὴν περιοχὴ τῶν (εὐρωπαϊκῶν) κτήσεων τῆς Τουρκίας, ὁ διαμελισμὸς τῆς τελευταίας στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο συνδέθηκε καὶ μὲ τὴ δικαιοδοσιακὴ συρρίκνωση τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου γιὰ τὴν αὐτόνομη καὶ ἀνεξάρτητη ἀνάπτυξη τῶν νέων ἐθνικῶν Κρατῶν τῆς Βαλκανικῆς. 'Η ἀνεξαρτητοποίηση, ἄρα,

τῶν «ἐθνικῶν» Ἐκκλησιῶν βοηθοῦσε ἀποτελεσματικὰ τὸ σχέδιο αὐτό, ποὺ συνίστατο οὐσιαστικὰ στὴν προσπάθεια τελεσίδικου ἐνταφιασμοῦ τῆς Ρωμανίας-Βυζαντίου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ εἶχε ἐνσαρκώσει. Τὸ περίεργο δὲ εἶναι, ὅτι ὁ περιορισμὸς αὐτὸς τῆς δικαιοδοσίας τοῦ Πατριαρχείου, μαζὶ μὲ τὸν ἐδαφικὸ διαμελισμὸ τῆς Τουρκίας, ἐνδιέφερε πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὴ δυτικὴ πολιτικὴ τὴ ρωσικὴ διπλωματία (πρβλ. πανσλαβισμὸ καὶ τὴ θεωρία περὶ «τρίτης Ρώμης»)[45].

7. Ὁ Maurer συνεπῶς στὴν προσπάθειά του νὰ ὀργανώσει τὴν Ἐκκλησία τῆς ἐλευθερωμένης Ἑλλάδος κατὰ τὶς (προτεσταντικὲς) ἀρχές του —γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἀπρόσκοπτη ἐπιβολὴ τῆς ἐξουσίας τοῦ Ὄθωνα σ' ὅλο τὸ φάσμα τῆς ἐθνικῆς ζωῆς[46]— βρῆκε τὴν ἰδέα τῆς αὐτοκεφαλίας, ποὺ ἀνταποκρινόταν καὶ στοὺς δικούς του στόχους, βαθιὰ ριζωμένη στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο. Ἐκεῖνος τῆς ἔδωσε ἁπλῶς μὲ τὶς ἐνέργειές του συγκεκριμένο

45. Γιὰ τὰ προβλήματα αὐτὰ παραπέμπουμε γενικὰ στὰ ἔργα: Ph. Sherrand, «Ἐκκλησία, Κράτος καὶ ὁ Ἑλληνικὸς Ἀγώνας τῆς Ἀνεξαρτησίας» στὸν Τόμο: *Δοκίμια γιὰ τὸν Νέο Ἑλληνισμό*, Ἀθήνα 1971, σ. 294-323. Γ. Ι. Κονιδάρη, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, τ. Β', Ἐν Ἀθήναις ²1970, σ. 232 ἑ.ἑ. Μ. Θ. Λάσκαρι, *Τὸ Ἀνατολικὸ Ζήτημα (1800-1923)*, τ. Α' (1800-1878), Θεσσαλονίκη 1978 (=1948). M. S. Anderson, *The Eastern Question*, London - N. York 1966· π. Ἰω. Ρωμανίδου, *Ἡ Ρωμηοσύνη τοῦ 1821 καὶ αἱ Μεγάλαι Δυνάμεις*, ἔκτ. ἔκδοση τῆς ἐφημ. «Ὀρθ. Τύπος», ἀρ. 309, 25 Μαρτίου 1978.

46. Γράφει ὁ ἴδιος: «... Ὁ ἀπελευθερωτικὸς ἀγώνας δὲν γινόταν μόνο γιὰ τὴν πολιτική, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ θρησκευτικὴ ἐλευθερία. Ἄλλωστε, ἡ μία χωρὶς τὴν ἄλλη δὲν εἶχε κανένα νόημα, καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ἀνεξαρτησία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ὑπόσταση τῆς ἴδιας τῆς Μοναρχίας». G. - L. Maurer, *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαός* (μετάφραση Ὄλγας Ρομπάκη), Ἀθήνα 1976, σ. 501 (σημ.). Πρβλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 66 ἑ.

περιεχόμενο. Γι' αὐτὸ ἀμέσως μετὰ τὴν ἄφιξή του στὸ Ναύπλιο, ἔσπευσε νὰ ἀναζητήσει τὸν Φαρμακίδη γιὰ τὴν (ἀπὸ κοινοῦ) ἐφαρμογὴ τοῦ κοινοῦ σχεδίου[47], δηλαδὴ τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας, χωρὶς τὴν τήρηση ὅμως τῶν κανονικῶν προϋποθέσεων, μὲ τὶς ἀναπόφευκτες γνωστὲς συνέπειες, δηλαδὴ τὴ σχισματικὴ ἀπομόνωση τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος γιὰ δεκαεπτὰ ὁλόκληρα χρόνια (1833-1850). Γιατὶ ἡ κοσμογονικὴ σημασία τῆς πραξικοπηματικῆς καὶ ἀντικανονικῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας φάνηκε ἀπὸ τὶς συνέπειές της, ποὺ προεκτείνονται μέχρι τὴν ἐποχή μας, παρ' ὅλες τὶς μετέπειτα βελτιώσεις, ἀφοῦ ἡ δυτικότροπη ὀρθολογικὴ δομὴ τοῦ Νεοελληνικοῦ Κράτους, ὄχι μόνο δὲν ἄλλαξε ἔκτοτε, ἀλλὰ καὶ περισσότερο ἐνισχύθηκε.

8. Οἱ ἐπιπτώσεις τοῦ μαουρερικοῦ αὐτοκεφάλου γιὰ τὴν πορεία τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας ἦταν δυσμενέστατες[48]. 'Η 'Εκκλησία, ποὺ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς δουλείας ὑπῆρξε ἡ εὐεργετικὴ τροφὸς καὶ ἡ συνεκτικὴ δύναμη τοῦ Γένους καὶ συνετέλεσε ὄχι μόνο στὴ διάσωση, ἀλλὰ καὶ στὴν πνευματικὴ συνέχειά του, ἀπὸ «περιέχον» ποὺ ἦταν μέχρι τὴν 'Επανάσταση, κιβωτὸς δηλαδὴ σωτηρίας, μεταβάλλεται ἀπὸ τὸ 1833 σὲ «περιεχόμενο», ἐντασσομένη στὰ πλαίσια τοῦ ὀρθολογικὰ δομημένου

47. Θ. Φαρμακίδου, *'Απολογία*, ὅπ.παρ., σ. 18 ἑ. Πρβλ. Γερομιχαλοῦ, *μν. ἔργ.*, σ. 312, 369. Γ. Κονιδάρη, *μν. ἔργ.*, σ. 233 ἑ. C. Frazee, *μν. ἔργ.*, σ. 102.

48. Βλ. Στ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 39 ἑ.ἑ. Πρβλ. Νικολάου Δ. Κουλουγλιώτη, *Ἡ διαμάχη Θεοκλήτου Φαρμακίδη - Κωνσταντίνου Οἰκονόμου καὶ ἡ διαμόρφωση τοῦ παιδευτικοῦ ἰδεώδους τοῦ Νεωτέρου 'Ελληνισμοῦ*, Πολυγρ. διδακτορικὴ διατριβὴ (1983), σ. 71 ἑ.ἑ.

Κράτους καὶ περιοριζομένη σὲ μιὰ μόνο πτυχὴ τῆς ἐθνικῆς ζωῆς, τὴ θρησκευτική. Τὸ 1833 ἀνοίγει μιὰ νέα περίοδος στὴ ζωὴ τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας[49], κοσμογονικὴ πραγματικά, ποὺ σημαδεύεται ἀπὸ ἀποφασιστικὲς διαφοροποιήσεις καὶ ἀνακατατάξεις. Τὸ αὐτοκέφαλο δὲν εἶναι, ἄλλωστε, ἕνα μεμονωμένο γεγονός. 'Αποτελεῖ κατ' ἀρχὴν τὴν κορύφωση τῆς πεισματικῆς συγκρούσεως τῶν δύο ἰδεολογικῶν ρευμάτων, ποὺ ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες προσδιόριζαν τὴν πορεία σύνολης τῆς ζωῆς αὐτοῦ τοῦ Τόπου: τῶν συντηρητικῶν καὶ τῶν φιλελευθέρων, ἀλλὰ καὶ ἀφετηρία τῶν ἰδεολογικῶν μετασχηματισμῶν, ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν. Πλήττοντας τὸ ἀντικανονικὸ αὐτοκέφαλο τὴ συνεκτικὴ δύναμη τοῦ Ἔθνους, τὴν 'Εκκλησία, ἦταν σὰν νὰ ὁδηγοῦσε τὸ Ἔθνος στὴ διάπραξη αὐτοκτονίας. Γιατὶ οἱ συνέπειες τοῦ αὐτοκεφάλου δὲν ἔθιξαν μόνο τὴν 'Εκκλησία καὶ τὴ θρησκευτικὴ ζωή, ἀλλὰ καὶ σύνολο τὸν ἐθνικὸ βίο.

Οἱ συνέπειες τοῦ αὐτοκεφάλου εἶχαν δύο κατευθύνσεις, πρὸς τὰ μέσα καὶ πρὸς τὰ ἔξω. *'Εσωτερικά*, ἀντὶ νὰ βοηθήσει ἡ αὐτοκεφαλία στὴν ἐνίσχυση καὶ καλύτερη ὀργάνωση τῆς 'Εκκλησίας, προεκάλεσε τὴν ἀποδυνάμωση καὶ ἀποδιοργάνωσή της[50]. Τὸ κύρος τῆς 'Εκκλησίας, ἐνισχυμένο ἀπὸ τὴν προσφορά της στὸ Γένος κατὰ τὴ δουλεία καὶ μέχρι τὴν 'Επανάσταση, μειώνεται συντριπτικά, ἀφοῦ μεταβάλλεται ἡ 'Εκκλησία σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς πολλοὺς τροχοὺς τῆς κρατικῆς μηχανῆς. Ὅπως πολὺ

49. «At the end of 1833 the Church of Greece had gone through a great tranformation», Ch. Frazee, *μν. ἔργ.*, σ. 124.

50. Κατὰ τὸν Ch. Frazee, «instead of helping the Church to make the necessary internal improvements, Maurer's Constitution simply made it an agency of an authoritarian state and a poor one at that. On this score, Georg von Maurer stands condemned». *Μν. ἔργ.*, σ. 124.

ὀρθὰ παρετήρησε ὁ Νικ. Πανταζόπουλος, τὸ πρόβλημα τῆς Ἑλλαδικῆς αὐτοκεφαλίας δὲν περιοριζόταν στὸ διοικητικὸ χῶρο, ἀλλὰ εἶχε πολὺ εὐρύτερο χαρακτήρα. Οὐσιαστικὰ προέβαλλε τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ Αὐτοκέφαλη Ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία «θὰ διετήρει ἐν τῷ Κράτει τὴν ἐσωτερικὴν αὐτοτέλειαν καὶ αὐτονομίαν της, ἢ ἂν θὰ καθίστατο ὑποτελὴς εἰς αὐτό· πῶς εἰς τὰ πλαίσια τοῦ νεοσυστάτου Ἑλληνικοῦ Κράτους θὰ ἠδύνατο νὰ ἐνταχθῇ ἡ Ἐκκλησία, διατηροῦσα τὸ θρησκευτικὸν κῦρος καὶ τὴν πολιτιστικὴν ἀκτινοβολίαν, τὰ ὁποῖα εἶχεν ἀποκτήσει κατὰ τὴν μακρὰν περίοδον τῆς δουλείας»[51]. Ἀλλ᾽ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ θέση τῆς Ἐκκλησίας ἤθελαν οἱ Βαυαροὶ καὶ οἱ Ἕλληνες συνεργάτες τους νὰ καταργήσουν...[52]. Ὅπως δὲ θὰ παρατηρήσει ἕνας ἀνώνυμος ἀρθρογράφος στὴν Ἐφημερίδα «Αἰὼν» τῆς 23.7.1850, «ἐνῷ ἐπὶ Τουρκοκρατίας ἡ Ἐκκλησία ἡμῶν τοσαύτην ἀπήλαυσεν ἀνεξαρτησίαν καὶ δικαιώματα, ἐπὶ Βαυαροκρατίας κατέστη δούλη καὶ αἰχμάλωτος τῶν ξένων... Τίς δὲν φρίσσει βλέπων Ἕλληνας ἀρνουμένους εἰς τὴν Μεγάλην Ἐκκλησίαν, ὅσα αὐτοὶ οἱ κατακτηταὶ Τοῦρκοι ἀνεγνώρισαν εἰς αὐτὴν δικαιώματα νομίμου κυριαρχίας;»[53].

Τὸ οὐσιαστικότερο ἐπακόλουθο τῆς πράξεως τοῦ 1833 ἦταν ἡ κατάσταση ἀπόλυτης πολιτειοκρατίας (Staatskirchentum) στὶς σχέσεις Ἐκκλησίας - Πολιτείας, ὥστε νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλεῖ χωρὶς ὑπερβολὴ γιὰ

51. Ν. Πανταζοπούλου, Georg Ludwig von Maurer, *Ἡ πρὸς τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα ὁλοκληρωτικὴ στροφὴ τῆς νεοελληνικῆς νομοθεσίας*, Ἀθῆναι 1968, σ. 220.

52. «Ὁ Maurer ἀπειργάσθη τὴν ἀποδιοργάνωσιν τῆς Ἐκκλησίας», παρατηρεῖ ὁ Ν. Πανταζόπουλος, *μν. ἔργ.*, σ. 239.

53. «Αἰὼν» ἀρ. 1083/23.7.1850, σ. 1 (Τίτλος: Ἀθηναϊκά. Ἄρθρον πρῶτον).

πραγματική «καταδούλωσιν τῆς 'Εκκλησίας»[54], ἡ ὁποία κατάντησε ἕρμαιο στὰ χέρια τῶν Βαυαρῶν καὶ τῶν ξένων, ποὺ ἀνέλαβαν ὑπεύθυνες θέσεις στὸν κρατικὸ μηχανισμό. 'Ο Καῖσαρ δηλαδὴ ἐπῆρε καὶ αὐτό, ποὺ ἀνήκει στὸ Θεό! (Βλ. *Ματθ.* 22,21). 'Η 'Εκκλησία περιῆλθε στὴ θλιβερὴ κατάσταση ἑνὸς Σωματείου (γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τῆς Πολιτείας), μὲ τὸν Βασιλέα «κυριάρχην» στὰ διοικητικὰ (δηλ. τὰ μὴ πνευματικά)[55]. Ἔτσι, τὸ νέο 'Ελληνικὸ Κράτος ἄρχισε τὴν πορεία του μὲ μιὰ ἀποδυναμωμένη 'Εκκλησία, ἡ ὁποία μὲ τὸ θεσμὸ μάλιστα τῆς πενταμελοῦς Διαρκοῦς Συνόδου, ἐκλεγομένης «ἀριστίνδην», δὲν μποροῦσε νὰ τοῦ προσφέρει καμιὰ οὐσιαστικὴ βοήθεια στὴ χάραξη τῶν προσανατολισμῶν του. 'Η ἀντίδραση τῆς 'Εκκλησίας γιὰ τὰ τεκταινόμενα σὲ βάρος της ἐκφραζόταν ἀπὸ μιὰ μερίδα, ποὺ συσπειρώθηκε γύρω ἀπὸ τὸν Κ. Οἰκονόμο, ἀλλὰ μέσα στὴν ὀξύτητα ποὺ διέκρινε τὶς ἐνέργειες τῶν ἀλληλοπολεμουμένων παρατάξεων καὶ στὰ πάθη τῶν σφοδρῶν συγκρούσεων, ἡ φωνὴ αὐτὴ ὄχι μόνο δὲν ἀκουγόταν ἀπὸ ἐκείνους ποὺ μποροῦσαν νὰ ἐπηρεάσουν ἢ καὶ νὰ προλάβουν τὶς ἐξελίξεις, ἀλλὰ καὶ ἀπορριπτόταν πρὶν ἀκόμη καλὰ-καλὰ ἀκουσθεῖ!

Τὴν κατάσταση ποὺ διαμορφώθηκε ἐσωτερικὰ μετὰ τὸ 1833 μᾶς δίνει —μὲ κάποια δόση ὑπερβολῆς— ἡ «Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ» τῆς 14ης Νοεμβρίου 1836: «Καὶ

54. Φ. Βαφείδου, *'Εκκλησιαστικὴ 'Ιστορία*, ὅπ. παρ., σ. 512. Πρβλ. Γ. Κονιδάρη, ***Σταθμοὶ ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς ἐν 'Ελλάδι ἀπὸ τοῦ Καποδιστρίου μέχρι σήμερον***, 'Εν 'Αθήναις 1971, σ. 47 ἑ.ἑ.

55. Βλ. Διακήρυξιν Περὶ τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς 'Ελληνικῆς 'Εκκλησίας, ἄρθρον 1: «... κατὰ δὲ τὸ διοικητικὸν μέρος ἔχουσα [sc. ἡ 'Εκκλησία τῆς 'Ελλάδος] ἀρχηγὸν τὸν Βασιλέα τῆς 'Ελλάδος...». Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα ἐκκλησιαστικά...*, τ. Β', σ. 177.

τὰ μὲν πολιτικὰ ἤθη βλέπομεν καθ' ἡμέραν ἐλεεινά. Τῶν δὲ οἰκιακῶν καὶ κοινωνικῶν ἐκδηλοῦνται κηλίδες καὶ νοσήματα ἀνήκουστα ἢ μόλις ἀκουστὰ πρὶν τῆς ἐπαναστάσεως. Ψυχρότης καὶ ὄκνος καὶ προσοχθισμὸς περὶ τὴν πάτριον εὐσέβειαν· ἀλογιστία πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· γαμικοὶ ἀπολακτισμοί· αὐθάδειαι καὶ ἀσχημοσύναι πρὸς τοὺς γεννήτορας, περὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ σοφωτέρους, μισαδελφίαι, φθοραὶ καὶ ἀπαγωγαὶ συγγενῶν εἰς ἄθεσμα συνοικέσια καὶ ὀλιγωρίαι τῶν φρικτῶν ἐπιτιμιῶν τῆς ἐκκλησίας. Ἐπιγαμίαι ἀπροφύλακτοι πρὸς πάσας φυλὰς καὶ θρησκείας καὶ γλώσσας [...] ἀπιστία, κακουργία, παγγραφία, κλεψιγραφία, περὶ τὰ συναλλάγματα· ὠμότης περὶ τοὺς πάσχοντας [...] θνητόψυχος ὑλοπάθεια. Ὅλοι θεολόγοι καθ' ἑαυτούς· ὅλοι πολιτικοί, ὅλοι σοφοί, ὅλοι γραμματεῖς, ὅλοι συζητηταί, φέροντες ἀνὰ στόμα τ' ὄνομα τοῦ ιθ' αἰῶνος»[56].

Ἐξ ἴσου ὅμως σοβαρὲς ὑπῆρξαν οἱ συνέπειες καὶ *πρὸς τὰ ἔξω*. Ἡ Ἑλλαδικὴ Ἐκκλησία βρέθηκε αὐτόματα σὲ κατάσταση «δυνάμει» σχίσματος, ἀποκομμένη ἀπὸ τὸν φυσικό της χῶρο, τὴν κοινωνία τῶν Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν. Ὁ Οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κωνστάντιος Α', κατὰ τὴν πατριαρχία τοῦ ὁποίου κηρύχθηκε ἡ αὐτοκεφαλία, ἀποκάλυψε στὸν Δ. Καλλέργη, ὅτι εἶχε λάβει τὴν ἀπόφαση νὰ ἀφορίσει τὴν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ἐμποδίσθηκε ὅμως ἀπὸ τὴ Ρωσία[57]. Ἡ τελευταία, βέβαια, φρόντισε νὰ δείξει διαφορετικὰ τὴν ἀντίδρασή της, στὸ διπλωματικὸ καὶ πολιτικὸ ἐπίπεδο, ἐνεργοποιώντας

56. «Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ», τ. Β' ἀρ. 15/14.11.1836, σ. 114. Γιὰ τὴ δημιουργηθεῖσα, κυρίως ἀπὸ ἐκκλησιαστικῆς καὶ κοινωνικῆς πλευρᾶς κατάσταση, βλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, σ. 133 ἑ.ἑ., Στ. Σαχπελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. 39 ἑ.ἑ. C. Frazee, *μν. ἔργ.*, σ. 125 ἑ.ἑ.
57. Ch. Frazee, *μν. ἔργ.*, σ. 129.

τὴν δράση της στὴν Ἑλλάδα διὰ τοῦ πρεσβευτοῦ της στὸ Ναύπλιο Ν. Κατακάζη. Τοῦτο ὅμως προκάλεσε ἢ μᾶλλον ἐντατικοποίησε τὴ δραστηριότητα καὶ τῆς ἀγγλικῆς πολιτικῆς στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο, γιὰ νὰ παραμείνει πάση θυσία ἡ Ἑλλάδα μακριὰ ἀπὸ τὴ ρωσικὴ ἐπιρροή, μόνιμο βραχνὰ γιὰ τὴν Ἀγγλία[58]. Ἔτσι, ἡ προσπάθεια τῆς Ἀγγλίας συγκεντρώθηκε στὸ στόχο νὰ μὴν ἀποκτήσει ποτὲ ἡ Ἑλλάδα Σύνοδο, ποὺ νὰ εὑρίσκεται μέσα στὴν ἐπιρροὴ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καί, ἔμμεσα, τῆς Ρωσίας. Κατέληξε, λοιπόν, ἡ Ἑλλάδα σὲ πεδίο συγκρούσεως καὶ ἀνταγωνισμῶν τῶν Μεγάλων Δυνάμεων, μὲ ἄμεσες ἐπιπτώσεις καὶ στὴν ἐκκλησιαστική της ζωή.

Τὸ αὐτοκέφαλο ἐπέφερε συγχρόνως διάσπαση τῆς πνευματικῆς καὶ ἐθνικῆς ἑνότητας τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἐλευθέρου καὶ ὑποδούλου. Ἡ βίαιη καὶ ἀντικανονικὴ ἀπόσπαση τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἐσήμαινε σχίσιμο ἐλευθέρου καὶ ὑποδούλου Ἑλληνισμοῦ, γιατὶ παραμεριζόταν ὁ ἱστορικός, πνευματικὸς καὶ ἐθνικός, σύνδεσμος καὶ συντελεστὴς τῆς ἑνότητάς τους, τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινουπόλεως[59]. Ὁ Κ. Οἰκονόμος, ποὺ ἀντελήφθη περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον τὴ σημασία τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ διέγνωσε τὴ διπλωματικὴ προοπτική του, θὰ κατηγορήσει τοὺς δημιουργούς του, ὅτι στόχο εἶχαν «διαρρῆξαι τὸ τῶν Ἑλλήνων ὀρθόδοξον ἔθνος». Ὀρθότατα δὲ κατενόησε τὴ σημασία τοῦ χαρακτηρισμοῦ ὡς Ἑλλήνων μόνο τῶν εὑρισκομένων μέσα στὸ μικρὸ Ἑλληνικὸ Κράτος, τῶν δὲ ἔξω ἀπὸ τὰ ὅριά του ὡς Γραικῶν, καὶ θὰ

58. *Αὐτόθι*, σ. 130.

59. Βλ. Π. Καρολίδου, *Σύγχρονος Ἱστορία τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν λοιπῶν λαῶν τῆς Ἀνατολῆς ἀπὸ 1821 μέχρι 1921*, τ. Β΄, σ. 31.

παρατηρήσει εἰρωνικά: «..."Αλλοι δὲ δήπου ἐκτὸς τῶν ὁρίων Ἕλληνες οὐδένες ὑπάρχουσιν...», συμπεραίνοντας: «Οἱ [...] σπουδάσαντες ἀποσπάσαι τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῆς μητρὸς αὐτῶν Ἐκκλησίας ἐβάδισαν δρόμον *ἀντεθνικὸν* καὶ (κατὰ τὴν ὀρθοδοξίαν τῶν Ἑλλήνων) *ἀντίθρησκον*»[60]. Ἡ διάσπαση τῆς ἑνότητας τοῦ Ἑλληνισμοῦ δημιουργοῦσε ἕνα ἰσχυρότατο ἐμπόδιο στὴν πραγματοποίηση τοῦ χρυσοῦ ὀνείρου τοῦ Ἑλληνισμοῦ, τῆς Μεγάλης Ἰδέας, ποὺ συνέπιπτε τότε μὲ τὸν πόθο γιὰ τὴν ἀνάσταση ὅλης τῆς Ρωμηοσύνης. Ὅσο καὶ ἂν ὁ Ὄθων φαινόταν νὰ ἔχει ἐγκολπωθεῖ τὸν μεγαλοϊδεατισμὸ τῶν ὑπηκόων του, ὁ Maurer καὶ οἱ συνεργάτες του ἐχάλκευαν μυστικὰ τέτοιες προϋποθέσεις, ποὺ ἡ ἐνσάρκωση αὐτοῦ τοῦ ὀνείρου νὰ καθίσταται πρακτικὰ ἀδύνατη, ἐξυπηρετουμένων ἔτσι τῶν στόχων τῆς Δυτικῆς πολιτικῆς. Παράλληλα ὅμως θίχθηκε ἀνεπανόρθωτα καὶ τὸ κύρος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀπέναντι στὶς ἄλλες ἐθνικὲς Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες, ποὺ βρίσκονταν στὴ δικαιοδοσία του. Εἶναι δὲ ἀνήκουστο, ὅτι τὸ πρῶτο πλῆγμα τὸ δέχθηκε τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἀπὸ τὸ Ἔθνος ἐκεῖνο, ποὺ ἀποτελοῦσε «σάρκα ἀπὸ τὴν σάρκα του», τὸ Ἑλληνικό! Ὅταν ἀργότερα θὰ ἰσχυροποιηθεῖ ἡ ἐθνικιστικὴ ἰδεολογία καὶ στὰ ὑπόλοιπα Βαλκανικὰ Κράτη, οἱ ἐθνικὲς Ἐκκλησίες θὰ μιμηθοῦν τὸ παράδειγμα τῆς Ἑλλαδικῆς καὶ θὰ κηρύξουν καὶ αὐτὲς τὴν «αὐτογνώμονα» αὐτοκεφαλία τους.

Ἡ κατάσταση αὐτὴ τῆς ἀβεβαιότητας καὶ ἐκκρεμότητας γιὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἐκκλησία της θὰ διαρκέσει 17 ὁλόκληρα χρόνια. Ὅσο δηλαδὴ ἦταν ἀρκετό, γιὰ νὰ θεμελιωθοῦν στὴν Ἑλλάδα ὅλες οἱ ἐπιδιωκόμενες

60. *Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα*, τ. Γ', σ. 20.

ἀπὸ τὸ βαυαρικὸ καθεστὼς ἐξελίξεις (δομικὲς καὶ θεσμικὲς μεταβολὲς γιὰ τὴ δυτικοποίηση τοῦ Κράτους, προώθηση τοῦ ἐκδυτικισμοῦ τοῦ Λαοῦ μὲ τὴ δυτικότροπη παιδεία καὶ τὴ δράση τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων, κ.ἄ.)[61]. Ὁ Κ. Οἰκονόμος θὰ ἀντιληφθεῖ, καὶ θὰ τὸ ἀναφέρει τὸ 1845 σὲ γράμμα του στὸ μητροπολίτη Νοβογορίδης καὶ Πετρουπόλεως Ἀντώνιο, ὅτι στὴν πολιτικὴ τῶν Βαυαρῶν κυριαρχοῦσε ἔνοχη σκοπιμότητα: «...Κωλύεται ἡ ἐνταῦθα Ἐκκλησία αἰτῆσαι παρὰ τῆς Μ. Ἐκκλησίας τὴν κανονικὴν καὶ νόμιμον τῆς ἀνεξαρτησίας ἀναγόρευσιν, ὡς ἂν μένῃ *μόνη*· καὶ δηλονότι καὶ *ἄσχετος* πρὸς τὰς λοιπὰς ἀδελφάς, ἐκ δὲ τούτου καὶ *εὐεπιχείρητος* πρὸς πᾶσαν καινοτομίαν...»[62].

Δὲν εἶναι περίεργο, λοιπόν, ὅτι τὸ θλιβερὸ ἔργο τῶν Maurer - Φαρμακίδη ἐπέκριναν ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ἀκόμη καὶ ξένοι[63] — ἐκεῖνοι, φυσικά, ποὺ ἐγνώριζαν καλά, σὲ τί στόχευαν τὰ σχέδια τῶν «ἀλλογενῶν», οἱ

61. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Ἡ κατὰ τὴν Ἀνατολὴν Δύσις - Ὁ «μετακενωτικὸς» ρόλος τῶν Δυτικῶν Μισσιοναρίων στὸ Ἑλληνικὸ Κράτος*, «Σύναξη», ἀρ. 8 (1983).

62. 27.12.1845. Δ. Σ. Μπαλάνου, *Ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων*, Πραγμ. τῆς Ἀκαδημ. Ἀθηνῶν, τ. Ε', ἀρ. 1. Ἐν Ἀθήναις 1936, σ. 14.

63. Ὁ Ἀρχιδούκας τῆς Αὐστρίας Ἰωάννης ἐπισκέφθηκε τὴν Ἑλλάδα τὸ 1837 καὶ διαπιστώνοντας τὶς συνέπειες τοῦ αὐτοκεφάλου, ἔγραφε: «Ἡ ἐπὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δοθεῖσα λύσις ὑπῆρξεν ἄφρων. Ὁ λαὸς κρέμαται κυριολεκτικῶς ἀπὸ τὴν πίστιν του καὶ οἱ ἐπίσκοποι ὑπῆρξαν πρότερον οἱ ἡγέται καὶ δικασταί του. Τὸ φιλελεύθερον, πλὴν ἐλλιπὲς τὴν πίστιν πνεῦμα τῆς ἀντιβασιλείας ὤθησεν εἰς ρῆξιν μὲ τὸν ἀρχηγὸν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, μετέβαλε τὸν βασιλέα εἰς Ἀρχηγὸν τῆς Ἐκκλησίας, εἰς τὴν ὁποίαν δὲν ἀνήκει, μετέβαλε τοὺς ἐπισκόπους εἰς ὑπαλλήλους, κατήργησε τὰς πλειοτέρας μονάς, κατέρριψε πλῆθος ναῶν χωρὶς νὰ κτίσῃ οὔτε ἕνα, ἐδημιούργησε μετανάστευσιν πολλῶν κληρικῶν καὶ ἔρριψεν ἄλλους εἰς μεγίστην ἀθλιότητα». Leitner. *S.*

ὁποῖοι ἀνέλαβαν τὴν πολιτική, πνευματική, ἰδεολογική, ἀλλὰ καὶ θρησκευτικὴ διαμόρφωση τῆς Νεωτέρας Ἑλλάδος. Καὶ μόνον ἂν ἀναλογισθεῖ κανείς, ὅτι οἱ ρίζες ὅλων τῶν σημείων τῆς ὀξείας προβληματικῆς, ποὺ ἀντιμετωπίζει ἡ Ἐκκλησία μας μέχρι τὴν ἐποχή μας, εὑρίσκονται στὴ μικρὴ σὲ ἔκταση περίοδο, τὴν ὁποία καλύπτει τὸ ζήτημα τοῦ αὐτοκεφάλου (1833-1852), εἶναι ἀρκετό, γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὴν κεφαλαιώδη σημασία του.

Baptist Kaiserl. Prinz u. Erzherzog von Österreich, *Ein treues Bild des Herzogtums Steiermark*, Graz 1860, σ. 320, στοῦ Δ. Πετρακάκου, *Κοινοβουλευτικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, τ. Ι, Ἀθῆναι 1935, σ. 472.

9.

«Η ΚΑΤΑ ΑΝΑΤΟΛΗΝ ΔΥΣΙΣ»

Ο «ΜΕΤΑΚΕΝΩΤΙΚΟΣ» ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΔΥΤΙΚΩΝ ΜΙΣΣΙΟΝΑΡΙΩΝ ΣΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΡΑΤΟΣ

Σοβαρότατο σύμπτωμα τῆς παθολογίας τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ εἶναι ἡ δουλικὴ στροφὴ πρὸς τὴ Δύση, ἡ μανία τοῦ ἐκδυτικισμοῦ[1]. Ἡ τάση αὐτή, ποὺ ἀρχίζει πρὶν ἀκόμη ἀπὸ τὴν πτώση τῆς Βασιλεύουσας στὰ χέρια τοῦ ἐξ Ἀνατολῶν δυνάστη, κορυφώνεται στὶς ἀρχὲς τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα, συντηρούμενη καὶ τροφοδοτούμενη κατάλληλα ἀπὸ μιὰ μεγάλη μερίδα διανοουμένων ποὺ ἀνοίγουν διάπλατα τὶς πύλες πρὸς τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐξάρτηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀπὸ τὴν «φράγκικη» Δύση, ἕνα μέγεθος πολιτιστικὰ καὶ πνευματικὰ διαμετρικὰ ἀντίθετο πρὸς τὴν παράδοση τῆς Ὀρθοδόξου Ρωμηοσύνης. Ὁ κύκλος τῶν Ἑλλήνων διαφωτιστῶν, συσπειρωμένος γύρω ἀπὸ τὸν Α. Κοραή, βαθιὰ μυημένος στὴν ἰδέα τῆς ἀνάγκης τοῦ ἐξευρωπαϊσμοῦ τοῦ Ἔθνους «γιὰ τὴ σωτηρία του», θὰ συνεχίσει —ἐντονότερα τώρα— τὴν προσ-

1. Γιὰ τὸ φαινόμενο τοῦ «δυτικισμοῦ» βλ. Arnold Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey; a study in the contract of Civilization*, London 1922. Lewis Sergeant, *Greece in the nineteenth century (1821-1897)*, London 1897. Alexandros Papaderos, *Metakenosis. Griechenlands Kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos*, Meisenheim am Glan [2]1970, σ. 38 ἑ.ἑ. Charles Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge 1969, σ. 10 ἑ.ἑ.

πάθεια τοῦ ΙΔ΄ αἰ. γιὰ τὸ ζευγάρωμα τῆς Ἀνατολῆς μὲ τὸ δυτικὸ προβληματισμὸ καὶ τὸ δυτικὸ τρόπο ζωῆς σὲ ὅλο τὸ φάσμα του. Ἡ κίνηση δὲ αὐτὴ θὰ ἐξιδανικευθεῖ ἔντεχνα μὲ τὴν ἀφελὴ θεωρία τῆς «μετακένωσης», ἡ ὁποία προϋποθέτει τὸν ἑλληνικὸ χαρακτήρα τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ ἐπιστρέφει —δῆθεν— στὴν πρώτη κοιτίδα του, τὴν Ἑλλάδα[2]. Ἡ μεθοδικὰ κατασκευασμένη φιλοδυτικὴ προπαγάνδα, συνεπικουρούμενη καὶ ἀπὸ τὶς ξένες πολιτικὲς Δυνάμεις, ποὺ ἀνέλαβαν τὴν ὀργάνωση τοῦ νεότευκτου Ἑλληνικοῦ κρατιδίου, θὰ ἀρδεύει ἀκατάπαυστα τὴ νεοελληνικὴ συνείδηση, γιὰ νὰ ἐπιβάλει τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ σωτηρία θὰ ἔλθει ἀπὸ τὴ Δύση (Ex Occidente Lux...) — μιὰ ἰδέα ποὺ θὰ μείνει μόνιμα «σκόλοψ τῇ σαρκί» μας ἔκτοτε.

Εἶναι ὅμως γεγονός, ὅτι οἱ διαφωτιστές, μὲ τὸ παιδευτικό τους ἔργο καὶ τὴν ἐκδοτικὴ δραστηριότητά τους, δὲν ὑπῆρξαν οἱ μόνοι συντελεστὲς τοῦ ἐμβολιασμοῦ τοῦ Ἔθνους μας μὲ τὸ δυτικὸ πνεῦμα. Γιατί, παράλληλα μὲ αὐτούς, κινήθηκε δραστήρια καὶ ἡ ἴδια ἡ Δύση πρὸς τὴν Ἀνατολή, καὶ ὄχι μόνο στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο. Σ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας, ἀλλὰ πολὺ περισσότερο μετὰ τὴν Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση, δυτικοὶ μισσιονάριοι (ἱεραπόστολοι) —παπικοὶ καὶ προτεστάντες— θὰ δημιουργήσουν σφύζουσες δυτικὲς ἑστίες στὴν «καθ' ἡμᾶς Ἀνατολήν», τέλεια ὀργανωμένες, ποὺ θὰ λειτουργοῦν ὡς κοινωνικοὶ καὶ πνευματικοὶ καταλύτες στὴν ἑλληνικὴ πραγματικότητα, κατεργαζόμενοι μεθοδευμένα τὸν δυτικότροπο κοινωνικοπολιτικὸ μετασχηματισμό της. Ἂν οἱ διφωτιστὲς θὰ προωθοῦν τὸν ἐκδυτικισμὸ τοῦ ἔθνους στὸ

2. Γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὶς διαστάσεις τοῦ αἰτήματος τῆς «μετακένωσης» βλ. τὴν παραπάνω θεμελιακὴ μελέτη τοῦ Ἀλεξ. Παπαδεροῦ, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία.

χῶρο τῆς μάθησης-γνώσης καὶ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς μὲ τὴ μετάγγιση ἰδεῶν καὶ συστημάτων δυτικῆς κατασκευῆς, οἱ μισσιονάριοι θὰ δώσουν μεγαλύτερη ἔμφαση στὸ χῶρο τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς καὶ τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, συναντώμενοι ἔτσι μὲ τοὺς διαφωτιστές, παρὰ τὶς ὁποιεσδήποτε διαφορὲς μαζί τους, στὴν προσπάθεια ἀναμόρφωσης τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας κατὰ τὰ δυτικὰ πρότυπα.

Ὁπλισμένοι μὲ τὴν πείρα τῶν κοινωνιῶν τους, γνώριζαν καλὰ οἱ μισσιονάριοι ὅτι ὁ ἀποτελεσματικότερος τρόπος πραγμάτωσης τῆς προσπάθειας αὐτῆς ἦταν ὁ δρόμος τῆς παιδείας, ὄχι μόνο μὲ τὴν εὐρύτερη μορφὴ τῆς κατήχησης τῶν λαϊκῶν μαζῶν καὶ τὸν προσηλυτισμό, ἀλλὰ προπάντων μέσα στὸν ἴδιο τὸ φυσικό της χῶρο, τὸ σχολεῖο. Ἔτσι, δὲν εἶναι περίεργο ὅτι οἱ μισσιονάριοι, ποὺ δραστηριοποιοῦνται στὸ μεσογειακὸ χῶρο παράλληλα μὲ τὴν ἐνεργοποίηση τῆς πολιτικῆς τῶν Δυτικῶν Δυνάμεων στὴν περιοχὴ αὐτή, θὰ ἀναπτύξουν ἕνα τεράστιο ἐκπαιδευτικὸ ἔργο στὴν Ἑλλάδα. Ἡ διατυπωμένη ἀπὸ τὸν Leibniz ἀρχὴ «propagatio fidei per scientias», θὰ βρεῖ στοὺς μισσιονάριους τὴν τέλεια ἐφαρμογή της.

Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἔργο τῶν μισσιοναρίων στὸ χῶρο τῆς ἑλληνικῆς παιδείας παρουσιάζομε ἐδῶ, παραμερίζοντας ἀναγκαστικὰ ἄλλες σπουδαῖες ὄψεις τῆς δραστηριότητάς τους. Ἡ προσοχή μας θὰ στραφεῖ κυρίως στὴ δράση τῶν Προτεσταντῶν μισσιοναρίων, οἱ ὁποῖοι γιὰ διαφόρους λόγους ἀνέλαβαν πρωταρχικὸ ρόλο μετὰ τὴν Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση στὴ χώρα μας. Ἡ εἰδικὴ δὲ προοπτική, μέσα στὴν ὁποία κινεῖται ἡ προσπάθειά μας, καθιστᾶ εὐνόητη τὴ χρήση πηγαίου ἀποδεικτικοῦ ὑλικοῦ, καὶ μάλιστα ἀριθμῶν, γιὰ νὰ καταδειχθοῦν οἱ συνέπειες, ποὺ εἶχε γιὰ τὴ μετεπαναστατικὴ ἑλληνικὴ παιδεία, ἡ ἀνάμειξη σ' αὐτὴν τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων.

I. ΠΑΠΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΟΤΕΣΤΑΝΤΙΚΗ ΠΡΟΠΑΓΑΝΔΑ

1. Ἡ *παπικὴ προπαγάνδα*

Ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Φραγκοκρατίας (1204 κέ.) τὸ παπικὸ στοιχεῖο εἶχε ἁπλωθεῖ στὶς ἑλληνόφωνες περιοχές, φθάνοντας σὲ πολλὰ σημεῖα νὰ εἶναι τὸ συμπαγέστερο πληθυσμιακὸ στοιχεῖο (Χίος, Κυκλάδες, Ἑπτάνησα κ.λ.π.)[3]. Οἱ Προτεστάντες θὰ ἀναπτύξουν καὶ αὐτοὶ τὴ γνωστὴ δραστηριότητά τους στὸ κλίμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (ΙΖ΄ αἰ.-Κύριλλος Λούκαρις), ἀλλὰ πολὺ ἀργότερα — ΙΘ΄ αἰ. — θὰ ἁπλωθοῦν εὐρύτερα στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο, μὲ τὶς ἀλλαγὲς τῆς πολιτικῆς κατάστασης καὶ τὶς ἀνακατατάξεις τῶν προσανατολισμῶν τῆς δυτικῆς πολιτικῆς. Ἡ περιβόητη *Λουκάρειος Ὁμολογία* καὶ ὁ θόρυβος ποὺ δημιούργησε, συνοψίζει τὶς προτεσταντικὲς ἐπιδιώξεις, ἀλλὰ συνάμα φανερώνει καὶ τὴν ἄμυνα τῆς Ἀνατολῆς.

Οἱ διαθρυλλούμενες ἀπὸ παπικοὺς καὶ φιλενωτικοὺς «φιλικὲς σχέσεις» Ὀρθοδοξίας καὶ Παπικῶν στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας[4], δὲν ἦσαν τὶς περισσότερες φορὲς παρὰ ἀποτέλεσμα πίεσης καὶ ἀνάγκης, ποὺ ἐπέβαλλε στὸν ὀρθόδοξο κλῆρο καὶ λαὸ τὸ κυρίαρχο λατινικὸ στοι-

3. Βλ. Ἀπ. Βακαλοπούλου, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Δ΄*, «Τουρκοκρατία 1669-1812», Θεσσαλονίκη 1973, σ. 112 ἑ.ἑ. Εἰδικὰ γιὰ τὸ ΙΘ΄ αἰ. βλ. Ch. Frazee, *ὅπ. παρ.*, σ. 122 ἑ. Ἀ. Μ. Παπαδοπούλου, *Ἡ στάσις τῶν Ἑλλήνων Καθολικῶν ἔναντι τῆς Ἐπαναστάσεως τοῦ 1821*, στὴ «ΜΝΗΜΗ 1821» (= Παράρτ. ἀρ. 9 τοῦ ΙΣΤ΄ Τόμου τῆς Ἐπιστ. Ἐπετ. τῆς Θεολογ. Σχολῆς τοῦ Παν/μίου Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη 1971. A. Papaderos, *μν. ἔργ.*, σ. 137 ἑ.ἑ.

4. Βλ. Π. Γρηγορίου, *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων*, Ἀθῆναι 1958 (μὲ συγκεκριμένη «τάση»).

χεῖο[5]. Τοῦτο φαίνεται ἀπὸ τὶς συχνὲς ἀλλαγὲς διαθέσεων τῶν 'Ορθοδόξων, ὅταν μεταβάλλονταν οἱ πολιτικὲς καταστάσεις, ὅπως συνέβει λ.χ. μετὰ τὸ 1797 (κατάλυση τῆς βενετικῆς κυριαρχίας) στὰ 'Επτάνησα. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ παπικὴ ἐπίδραση ἦταν σὲ πολλὲς περιπτώσεις κυριολεκτικὰ καταλυτική. 'Η αλλοίωση τῶν κριτηρίων τῆς ὀρθόδοξης συνείδησης, καὶ σ' αὐτὸ ἀκόμη τὸ ἐπίπεδο τῆς ἐκκλησιαστικῆς 'Ιεραρχίας, ἦταν ἐνίοτε ἐξουθενωτική. Πολὺ ἐκφραστικὴ εἶναι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ περίπτωση τοῦ Μητροπολίτη Σεβαστείας, Προέδρου Παροναξίας 'Ιωσὴφ (Δόξα) —ΙΗ' αἰώνας— ποὺ μὲ ἔγγραφό του ἀνέθετε τὰ καθήκοντα τοῦ «πνευματικοῦ πατρὸς» καὶ τοῦ «'Ιεροκήρυκος» σὲ μοναχοὺς Καπουκίνους! Τοὺς ἐξουσιοδοτοῦσε «τοῦ ἀναδέχεσθαι καὶ διακρίνειν τοὺς λογισμοὺς καὶ τὰ ποικίλα πάθη πάντων τῶν εἰς ἐξομολόγησιν αὐτοῖς προσερχομένων καὶ οἰκονομεῖν τὴν σωτηρίαν καὶ μετάνοιαν αὐτῶν», συνιστοῦσε δὲ στοὺς ὀρθοδόξους πιστοὺς νὰ τοὺς ἀγαποῦν καὶ τιμοῦν, «εὐλαβούμενοι αὐτοὺς ὡς δὴ ἐναρέτων καὶ ὁσίων ἀνδρῶν τυγχάνει»[6].

'Η ἐπανάσταση τοῦ 1821 βρῆκε τὸ παπικὸ στοιχεῖο καλὰ ὀργανωμένο σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. 'Η παπικὴ προπαγάνδα ἐξακολουθοῦσε νὰ χρησιμοποιεῖ ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ ἰσχυρότερα μέσα της τὰ σχολεῖα, μὲ τὰ ὁποῖα μποροῦσε νὰ ἀσκεῖ ἄνετα τὴν ἐπίδρασή της.

5. Βλ. 'Αθαν. Χρ. Τσίτσα, *'Η 'Εκκλησία τῆς Κερκύρας κατὰ τὴν Λατινοκρατίαν (1267-1797)*, Κέρκυρα 1969. Πρβλ. 'Ιερ. Κοτσώνη, *'Η ἀπὸ κανονικῆς ἀπόψεως ἀξία τῆς μυστηριακῆς ἐπικοινωνίας 'Ανατολικῶν καὶ Δυτικῶν ἐπὶ Φραγκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 1957.

6. Βλ. Γρηγορίου, *μν. ἔργ.*, σ. 11/12. Περισσότερα γιὰ τὸ θέμα βλ. στοῦ G. D. Metallinos, *Vikentios Damodos: Θεολογία Δογματικὴ κατὰ συντομίαν ἤ τε Συνταγμάτιον Θεολογικόν*, Athen 1980, σ. 36 ἑ.ἑ.

Παρ᾽ ὅλη τὴν ἀταξία καὶ σύγχυση τῶν ἐπαναστατικῶν χρόνων, ἡ Λατινικὴ Ἐκκλησία, ἐνισχυόμενη ἄμεσα ἀπὸ τὸ Βατικανὸ καὶ ἔχοντας τὴν προστασία τῆς Γαλλίας, μπόρεσε νὰ συνεχίσει ἐλεύθερα τὸ ἔργο της, ἀφοῦ μάλιστα μὲ τὴν «οὐδετερότητα» τῶν Ἑλλήνων παπικῶν ἔμενε ἔξω ἀπὸ τὶς συνέπειες τῆς σύγκρουσης μὲ τοὺς Τούρκους, συγχρόνως δὲ ἔξω καὶ ἀπὸ τὴν οὐσιαστικὴ ἐποπτεία τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους.

Τὸ γ᾽ πρωτόκολλο τῆς Διάσκεψης τοῦ Λονδίνου γιὰ τὰ ἑλληνικὰ πράγματα (3 Φεβρουαρίου 1830) δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἄλλαξε τὴν κατάσταση. Ὅρισε τὴν παραίτηση τῆς Γαλλίας ἀπὸ τὸ προνόμιο τῆς προστασίας τῶν Λατίνων τῆς Ἑλλάδος, τὴν ὁποία ὅμως θὰ ἀναλάμβανε αὐτοπροσώπως ὁ βασιλεὺς τῶν Ἑλλήνων, ὑπὸ τὸν ὅρο, νὰ ἔχει ἡ Λατινικὴ Ἐκκλησία ἐλευθερία στὴ λατρεία της καὶ νὰ μείνουν ἀμείωτα ὅλα τὰ μέχρι τότε δικαιώματα καὶ προνόμιά της. Ἀκόμη διευκρινιζόταν, ὅτι οἱ παπικοὶ θὰ γίνονται ἐλεύθερα δεκτοὶ σὲ ὅλες τὶς δημόσιες ὑπηρεσίες, διατηρώντας πλήρη ἰσότητα μὲ τοὺς ὑπόλοιπους ὑπηκόους τοῦ Ἑλληνικοῦ Κράτους. Ἡ Ἑλληνικὴ Γερουσία, στὸ ἀπὸ 10 Ἀπριλίου 1830 Ὑπόμνημά της, ἀναγκαζόταν νὰ δηλώσει ὅτι ἀποδέχεται τὶς παραπάνω ἀποφάσεις, ὑπογραμμίζοντας μονάχα ὅτι ἡ Ἑλληνικὴ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία θὰ εἶναι ἡ ἐπικρατοῦσα.

Ὁ ἐρχομὸς τοῦ Ὄθωνα (παπικοῦ, καὶ μάλιστα φανατικοῦ) φαινομενικὰ μὲν ἔθεσε τοὺς λειτουργοὺς τῆς Λατινικῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τῆς Ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως (Ν.Δ. τῆς 3.4.1833), μαζὶ δὲ καὶ τὰ εὐαγῆ καὶ ἐκπαιδευτικὰ ἱδρύματά της. Στὴν οὐσία ὅμως ἡ ἐποπτεία αὐτὴ ἀποδείχθηκε ὅτι δὲν ἦταν ἄλλο ἀπὸ αὔξηση τῆς κρατικῆς προστασίας καὶ ὑποστήριξης ἀπέναντί της. Ἡ παρουσία δηλαδὴ τοῦ πρώτου Βασιλέως τῆς

Ἑλλάδος ἀποτελοῦσε ἐγγύηση γιὰ τὴν ἀσφάλεια καὶ προστασία τῆς δραστηριότητας τῶν Παπικῶν, κάτι ποὺ παρ' ὅλες τὶς μεταγενέστερες νομοθετικὲς μεταβολὲς θὰ συνεχισθεῖ καὶ στὰ κατοπινὰ χρόνια.

2. Οἱ *μισσιονάριοι τοῦ* Προτεσταντισμοῦ

Παράλληλα ὅμως μὲ τὴ δράση τῶν Λατίνων ὀργανώθηκε καὶ ἀναπτύχθηκε, ἀπὸ τὰ πρῶτα ἐπαναστατικὰ χρόνια, ἡ δράση τῶν μισσιοναρίων τοῦ Προτεσταντισμοῦ, ποὺ βρέθηκαν κάτω ἀπὸ τὴν ὑποστήριξη τῶν δυτικῶν δυνάμεων, καὶ μάλιστα τῆς Ἀγγλίας, ἡ ὁποία κατ' οὐσίαν κυριαρχοῦσε στὴ χάραξη σύνολης τῆς ἐθνικῆς μας πολιτικῆς. Ὁ ΙΘ' αἰ. εἶναι ἡ ἐποχὴ νέας συνάντησης Ὀρθοδοξίας καὶ Προτεσταντισμοῦ[7]. Ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ αἰώνα σημειώθηκε ζωηρὴ κίνηση Προτεσταντῶν μισσιοναρίων στὴν Ἀνατολή. Τὸ τέλος τῶν ναπολεόντειων πολέμων καὶ ἡ ἀποκατάσταση τῆς τάξης στὴ Μεσόγειο διευκόλυναν καὶ τὴν ἐγκατάσταση καὶ δράση τῶν μισσιοναρίων στὶς παραμεσόγειες χῶρες. Ἡ κίνηση αὐτὴ τοῦ Προτεσταντισμοῦ, ποὺ ἔλαβε τὸ χαρακτήρα μιᾶς παγκόσμιας ἐκστρατείας, εἶχε ποικίλα κίνητρα: θεολογικά, ὁμολογιακά, πολιτικά, πολιτιστικά. Κυρίως ὅμως ἦταν ὁ καρπὸς μιᾶς ἰσχυρῆς ἀφύπνισης τοῦ ἀγγλοαμερικανικοῦ Προτεσταντισμοῦ, μὲ ὑπόβαθρο μεθοδιστικὸ-εὐσεβιστικό, ποὺ σημειώθηκε στὰ τέλη τοῦ ΙΗ' αἰ., ἀπὸ ἀντίδραση στὸν σκεπτικισμό, τὸν ὀρθολογισμὸ καὶ τὸν

7. Ἐκτεταμένη διαπραγμάτευση τοῦ θέματος, μὲ πλούσιο ἀρχειακὸ ὑλικό, βλ. στοῦ Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα τῆς Μεταφράσεως τῆς Ἁγ. Γραφῆς εἰς τὴν Νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα*, Ἀθῆναι 1977, σ. 58 ἑ.ἑ., 71 ἑ.ἑ. Ὅπου παραθέτουμε ἀρχειακὸ ὑλικό, ποὺ χρησιμοποιοῦμε στὴ μελέτη αὐτή, παραπέμπουμε σ' αὐτὴν τὸν ἀναγνώστη, ὅπου δίδονται πλήρη τὰ ἀρχειακὰ στοιχεῖα.

δογματισμό. Ἡ προέλαση τῶν Προτεσταντῶν μισσιοναρίων στὴν Ἀνατολὴ ἔλαβε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὸ χαρακτήρα μιᾶς ἄρτια ὀργανωμένης προσπάθειας γιὰ «ἐκχριστιάνιση» καὶ «ἐκπολιτισμὸ» τοῦ κόσμου, μὲ βάση βέβαια τὶς κρατοῦσες στὴν ἀγγλοαμερικανικὴ κοινωνία προϋποθέσεις. Ὅπως ἦταν δὲ ἑπόμενο, στὸ πρόγραμμα τῆς προτεσταντικῆς ἱεραποστολῆς περιελήφθη καὶ ὁ ἑλλαδικὸς χῶρος σὲ ὅλη του τὴν ἱστορικὴ ἔκταση.

Οἱ πρῶτοι μισσιονάριοι τοῦ Προτεσταντισμοῦ ἐμφανίσθηκαν στὴν Ἑλλάδα γύρω στὸ 1821. Προηγήθηκαν ἐξερευνητικὲς περιοδεῖες καὶ ἀκολούθησαν οἱ μόνιμες ἐγκαταστάσεις. Ἡ Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση ἦταν ἑπόμενο νὰ ἐπιβραδύνει τὴν ἐγκατάστασή τους. Ἔτσι, ἐνῶ στὰ Ἑπτάνησα δροῦσαν ἐλεύθερα ἤδη ἀπὸ τὸ 1820 περίπου, στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα μόλις μετὰ τὴ ναυμαχία τοῦ Ναυαρίνου (1827) σημειώθηκε ἀθρόα προσέλευση μισσιοναρίων. Ἀπὸ τότε ἕνας μεγάλος ἀριθμὸς εὐρωπαίων καὶ ἀμερικανῶν μισσιοναρίων εἰσέρχεται στὴ ζωὴ τοῦ Ἔθνους, γιὰ νὰ δεθοῦν γιὰ ἀρκετὰ χρόνια στενὰ μαζί της. Ἂν μάλιστα σκεφθεῖ κανείς, ὅτι κάθε μισσιονάριος περιβαλλόταν συνήθως ἀπὸ ἕνα μικρὸ ἐπιτελεῖο καὶ ὅτι καὶ οἱ σύζυγοι καὶ τὰ τέκνα τους ἀναλάμβαναν ἐνεργὸ δραστηριότητα, γίνεται ἀντιληπτὸ τὸ δυναμικό τους καὶ συνάμα τὸ βεληνεκὲς τῆς ἐπιρροῆς τους[8].

Τὸ ἔργο τῶν μισσιοναρίων ἦταν ἐκδίπλωση μιᾶς ἄρτια ρυθμισμένης ἐπιχείρησης, ποὺ διέθετε ὅλα τὰ σύγχρονα τότε μέσα τῆς συστηματικὰ ὀργανωμένης ἱεραποστολῆς[9]. Ἄλλωστε, ἰσχυρὲς πολιτικὰ καὶ οἰκονομικὰ

8. Λεπτομερέστερα βλ. στοῦ Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 71 ἑ.

9. Βλ. Ἰω. Ν. Καρμίρη, *Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, τόμ. Α΄. Ἐν Ἀθήναις 1937, σ. 278.

εὔρωστες ἱεραποστολικὲς ῾Εταιρεῖες τῆς ᾿Αμερικῆς καὶ τῆς Εὐρώπης ἀναλάμβαναν τὴν προετοιμασία, τὴν ἀποστολὴ καὶ τὴ συντήρηση τῶν μισσιοναρίων, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπιμελημένη καθοδήγησή τους. Πίσω ὅμως ἀπὸ τὶς ἱεραποστολικὲς ῾Εταιρεῖες βρίσκονταν οἱ ἴδιες οἱ «᾿Εκκλησίες»-῾Ομολογίες τοῦ προτεσταντικοῦ κόσμου, ποὺ ὄχι μόνο εὐλογοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποικιλότροπα ἐνίσχυαν καὶ κατεύθυναν τὸ ἔργο τῶν μισσιοναρίων. ῾Η ἵδρυση μιᾶς ῾Ιεραποστολικῆς ῾Εταιρείας ἀποφασιζόταν ἀπὸ τὴ Μητέρα -῾Ομολογία, συχνὰ δὲ καὶ περισσότερες ῾Ομολογίες συνεργοῦσαν στὴν ἵδρυση μιᾶς ῾Ιεραποστολικῆς ῾Εταιρείας, ἡ ὁποία ἔπαιρνε ἔτσι «οἰκουμενικὸ» χαρακτήρα. Περιττὸ νὰ ποῦμε, ὅτι στὸ ἐγχείρημα αὐτὸ εἶχαν πάντα καὶ τὴ συμπαράσταση —ἔστω συγκαλυμμένη— τῶν κυβερνήσεών τους, ἀφοῦ τὸ ἔργο τῆς ἱεραποστολῆς ἐξομάλυνε τὸ δρόμο γιὰ τὴν ἐπιτυχία καὶ τῶν σχετιζόμενων μὲ τὴν τύχη τῆς ᾿Ανατολῆς καὶ τῶν ἄλλων πολιτικῶν τους σχεδίων.

3. Τὰ *κίνητρα τῶν μισσιοναρίων*

῾Η δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ἑδραζόταν σὲ συγκεκριμένες ἰδεολογικὲς προϋποθέσεις[10], ἀλλὰ καὶ σὲ σαφεῖς προκαταλήψεις τοῦ δυτικοῦ κόσμου γιὰ τὴν ὀρθόδοξη γενικὰ ᾿Ανατολή. Οἱ μισσιονάριοι, φορεῖς τοῦ πνεύματος τῶν κοινωνιῶν τους, ἔκριναν τὰ πάντα μὲ βάση τὶς δικές τους ἐμπειρίες στὴ Δύση. Ἔτσι κατὰ τὴ συνάντησή τους μὲ τὴν ᾿Ορθοδοξία διαπίστωναν αὐτὰ ποὺ καὶ οἱ διάφοροι δυτικοὶ περιηγητὲς εἶχαν ἤδη περιγράψει μὲ τόση ὑπεροψία καὶ δηκτικότητα,

10. Λεπτομερέστερη ἀνάπτυξη τῶν ἰδεολογικῶν προϋποθέσεων τῶν Μισσιοναρίων βλ. στοῦ Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 96-104, ὅπου καὶ πλούσια βιβλιογραφία.

πολλὲς φορές, στὶς ἀφηγήσεις τους: ὅτι δηλαδὴ ὁ χριστιανισμὸς τῆς 'Ανατολῆς διέφερε ριζικά, στὶς λαϊκότερες ἰδίως ἐκφράσεις του, ἀπὸ τὸν χριστιανισμὸ ποὺ αὐτοὶ ἐκπροσωποῦσαν. Ἔρχονταν ἔτσι ἀντιμέτωποι μὲ ἕνα διαμετρικὰ ἀντίθετο τρόπο ζωῆς καὶ μὲ μιὰ παράδοση, ποὺ δὲν μποροῦσε παρὰ νὰ στέκεται ἐμπόδιο στὰ ἐπεκτατικὰ σχέδιά τους. Κρίνοντας τὰ πράγματα μὲ τὶς δικές τους προϋποθέσεις, πίστευαν ὅτι ἡ 'Ορθόδοξη 'Εκκλησία βρισκόταν μέσα στὸ σκοτάδι τῆς δεισιδαιμονίας, τῆς ἀμάθειας καὶ τοῦ «βυζαντινισμοῦ», σὲ μιὰ κατάσταση, μὲ ἄλλα λόγια, νοσηρῆς παραδοσιαρχίας καὶ πνευματικῆς νάρκωσης. Στὰ πρόσωπα τῶν 'Ορθοδόξων, ποὺ ἔμεναν πιστοὶ στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοσή τους, ἔβλεπαν εἰδωλολάτρες, ἕνα εἶδος «ἐθνικῶν χριστιανῶν», κατὰ σχῆμα ὀξύμωρο. 'Η ὀρθόδοξη λατρεία, ἰδιαίτερα, ἦταν κάτι ποὺ συνιστοῦσε γι' αὐτοὺς ἀδιανόητο σκάνδαλο. Τὴν περιγράφουν συχνὰ σὰν καθαρὴ δεισιδαιμονία καὶ θεατρινισμό. Παντοῦ στὴ ζωὴ τῶν 'Ορθοδόξων ἔβλεπαν κατάπτωση καὶ διαφθορὰ ἀπὸ τὸν ἀρχικὸ χριστιανισμό, τὸν ὁποῖο φυσικὰ ταύτιζαν μὲ τὴ δική τους πίστη καὶ παράδοση. Οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι ἔνιωθαν ἰδιαίτερη ἀποστροφὴ πρὸς τὴ λαϊκὴ εὐσέβεια, ποὺ τὴ θεωροῦσαν καθαρὴ εἰδωλολατρία, γιατὶ πίστευαν ὅτι στερεῖται ἐλλόγου στοιχείου. Ἔκαναν ὅμως τὸ λάθος νὰ συγχέουν τὴ δεισιδαιμονία μὲ τὴ λαϊκὴ θρησκευτικότητα, ἡ ὁποία διαφέρει ἀπὸ τὴν πρώτη, γιατὶ δὲν στερεῖται «τοῦ αἰσθήματος τοῦ 'Αγίου»[11]. Περισσότερο σκανδάλιζε τοὺς μισσιοναρίους ἡ ἐπίκληση τῶν 'Αγίων —κάτι ἀπόλυτα συνδεδεμένο μὲ τὴν καθημερινότητα τοῦ ὀρθοδόξου πιστοῦ— καὶ ποὺ φάνταζε σ' αὐτοὺς ὡς ἡ χειρό-

11. Βλ. G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947, σ. 136.

τερη μορφὴ δεισιδαιμονίας. Δεισιδαιμονικὰ χαρακτήριζαν καὶ ὅσα οἱ Ἕλληνες δάσκαλοι, καὶ μάλιστα οἱ κληρικοί, δίδασκαν στὰ σχολεῖα τους. Ὁλόκληρο τὸν ἑλληνορθόδοξο κλῆρο τὸν ἀποκαλοῦσαν ἀμαθέστατο, γιατὶ αὐτοὶ ἔρριχναν τὸ βάρος στὴν κοσμικὴ γνώση καὶ παιδεία, καὶ ὡς γνήσια τέκνα τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς εἶχαν χάσει κάθε βιωματικὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν καρδιακὴ γνώση καὶ πνευματικότητα.

Ὄχι ὅμως μονάχα ἐκκλησιαστικά, ἀλλὰ καὶ πολιτιστικὰ ἔβλεπαν οἱ μισσιονάριοι τοὺς Ἕλληνες σὲ κατάσταση ἔσχατης κατάπτωσης. Τὴν ἔλλειψη λεπτῶν τρόπων ζωῆς χαρακτήριζαν ἀξεστιὰ καὶ βαρβαρότητα· τὴν ἀνυπόκριτη αὐτοέκφραση καὶ τὸν αὐθορμητισμὸ τῆς ἑλληνικῆς καρδιᾶς ὀνόμαζαν κατάπτωση καὶ ἐλεεινολογοῦσαν τὸν ἑλληνικὸ λαὸ ὡς ὁλότελα διεφθαρμένο, ποὺ χρειαζόταν τὶς «ἀνθρωπιστικὲς ἀρχὲς τοῦ Εὐαγγελίου» —τὶς προτεσταντικὲς δηλαδὴ πιετιστικὲς νόρμες— γιὰ νὰ ἀνορθωθεῖ. Καὶ τὸ ὅτι μὲν ἡ δουλεία εἶχε ἀποθέσει στὸν ἑλληνικὸ λαὸ τὰ δυσάρεστα ἐπακόλουθά της, δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ ἀρνηθεῖ. Τοῦτο ἄλλωστε δὲν ἔπαυαν νὰ τὸ ἐπισημαίνουν στὰ κηρύγματά τους οἱ φωτιστὲς τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, ὅπως ὁ ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός. Ἦταν ὅμως ἐξίσου ἀληθινό, ὅτι ὁ Ἕλληνας παρὰ τὴ δουλεία δὲν εἶχε χάσει τὸν πολιτισμὸ τῆς ψυχῆς του. Τὸ περίεργο δὲ εἶναι, ὅτι μολονότι αὐτοὶ οἱ ἴδιοι ἀπολάμβαναν καθημερινὰ τὶς ἀρετὲς τῆς ἑλληνικῆς ψυχῆς, ποὺ ἐκδηλωνόταν μὲ τὴν αὐθόρμητη προσφορὰ φιλίας καὶ φιλοξενίας, χάρη τῶν ὁποίων διευκολυνόταν ἡ δράση τους στὴν Ἑλλάδα, ἐπέμεναν νὰ μιλοῦν γιὰ κατάπτωση καὶ διαφθορά!

Ὑπὸ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς θεωροῦσαν τοὺς ἑαυτούς τους σωτῆρες τῆς Ἀνατολῆς καὶ δὲν ἔπαυαν, ὄχι ἁπλῶς νὰ τὸ πιστεύουν, ἀλλὰ καὶ νὰ τὸ διακηρύσσουν. Ὁ περιηγητὴς J. Emerson ἐπαινοῦσε λ.χ. τὸν Ed. Masson —

τὸν γνωστὸ εἰσαγγελέα τῆς δίκης τοῦ Θ. Κολοκοτρώνη— γιατὶ ἦλθε στὴν Ἑλλάδα, «ὅπως βελτιώσῃ *ἂν δυνηθῇ*, τὸν ἠθικὸ χαρακτῆρα τῶν Ἑλλήνων, σχολεῖά τε συνιστῶν καὶ δι' ἄλλων δυνατῶν αὐτῷ μέσων»[12]. Πῶς λοιπὸν νὰ μὴ βλέπουν τὸ ἔργο τους ὡς χριστιανικὸ καὶ ἀποστολικό, μὲ τὴν κύρια σημασία τοῦ ὅρου; Χωρὶς νὰ ἔχουν καθόλου συνείδηση, τί ἦταν ὁ πολιτισμὸς ἐκεῖνος ποὺ ἔρχονταν αὐτόκλητοι νὰ «διορθώσουν» (οὐσιαστικὰ νὰ τὸν καταστρέψουν)[13], γιὰ νὰ ἐπεκτείνουν στὴν Ἀνατολὴ τὸν δικό τους πολιτισμὸ καὶ τὴ δική τους κυριαρχία, διακήρυτταν ὅτι συνέβαλλαν στὴν ἀναγέννηση τῆς Ἑλλάδος, τὴν ὁποία ὅμως ἀναγέννηση νοοῦσαν ὡς ἀπαγγίστρωση τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα πού, δοκιμασμένα καὶ βιωμένα τόσους αἰῶνες, συνιστοῦσαν τὴν ἴδια τὴν ὑπόστασή τους.

Θὰ ἦταν βέβαια ἐκτὸς πραγματικότητας, ἂν ἀρνούμασταν τὴν ὕπαρξη καλῆς θελήσεως σὲ πολλοὺς ἀπὸ τοὺς μισσιοναρίους ποὺ ἔδρασαν στὸν τόπο μας. Οἱ Προτεστάντες μισσιονάριοι τοῦ περασμένου αἰώνα ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ εἰλικρινεῖς καὶ ἀνυπόκριτοι ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἱεραποστολική τους δράση. Ἀναγνώριζαν μονολιθικὰ μιὰ μονάχα πίστη, τὴ δική τους, καὶ ἦταν πρόθυμοι νὰ ὑποστοῦν τὰ πάντα γι' αὐτήν. Ἡ ἀπόλυτη ὅμως βεβαιότητά τους γιὰ τὴ χριστιανικὴ αὐθεντικότητα τοῦ Προτεσταντισμοῦ, τοὺς ἔκανε νὰ διαπράττουν μιὰν ἐγκληματικὴ ἐνέργεια. Παραγνωρίζοντας τὸν ἱστορικὰ βε-

12. J. Emerson, *Tableau de la Grèce en 1825...*, Paris 1826. Πρβλ. Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικὰ Συγγράμματα...*, τόμ. Β', Ἀθήνησι, ͵αωξδ', σ. 32.

13. Κατὰ τὴν ἐπιγραμματικὴ φράση τοῦ P. Kawerau: «Ἡ καταστροφὴ τῶν ἀνατολικῶν ἐκκλησιῶν θὰ ὁδηγοῦσε στὴν ἀναγέννησή τους»!

βαιωμένο δυναμισμὸ τῆς Ὀρθοδοξίας, ἔκαναν ἐκεῖνο ποὺ αὐτοὶ θεωροῦσαν ὠφέλιμο γιὰ τὸν ἑλληνικὸ λαό, ἀφοῦ στόχος τους ἦταν νὰ διαμορφώσουν τὸν λαὸ αὐτὸ κατὰ τὰ δικά τους μέτρα. Δὲν πρόσφεραν, λοιπόν, βοήθεια στὶς πραγματικὲς ἀνάγκες τοῦ λαοῦ, ἀλλὰ τὶς δικές τους προκατασκευασμένες λύσεις. Ἐπέβαλλαν τὴν προσφορά τους, μὴν περιμένοντας τὴ σχετικὴ πρόσκληση. Ἔτσι, δὲν πρόσφερναν στὴν οὐσία βοήθεια, ἀλλὰ ἐργάζονταν γιὰ τὴν ἐπέκταση τοῦ Προτεσταντισμοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τῶν κοινωνιῶν τους, ἀφομοιώνοντας τοὺς ἄλλους στὸ δικό τους σύστημα ζωῆς. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ λαὸς εὔκολα ἀντιλαμβανόταν τὰ σχέδια τῶν μισσιοναρίων καὶ διέκρινε τὸν «φιλελληνισμὸ» τῶν μισσιοναρίων ἀπὸ τοὺς πραγματικοὺς Φιλέλληνες, ποὺ δὲν θεωροῦσαν ἀναγκαῖο νὰ τελοῦν πάντα σὲ συμφωνία μὲ τὴν πολιτικὴ τῆς χώρας τους ἀπέναντι στὴν Ἑλλάδα.

4. Πολιτικὰ *κίνητρα*

Ἰδιαίτερα ὅμως ἔχει σημασία τὸ γεγονός, ὅτι οἱ θρησκευτικὲς ἐπιδιώξεις τῶν μισσιοναρίων καὶ στὴν Ἑλλάδα ἔβαιναν παράλληλα μὲ τὶς ἐπιδιώξεις τῆς δυτικῆς πολιτικῆς στὸ μεσογειακὸ χῶρο[14]. Μέχρις ἑνὸς σημείου εἶχαν δικαίωμα νὰ διακηρύσσουν οἱ μισσιονάριοι, ὅτι δὲν προπαγάνδιζαν μιὰ συγκεκριμένη Ὁμολογία. Δὲν θὰ μποροῦσαν ὅμως καθόλου νὰ πείσουν ὅτι δὲν δροῦσαν ὡς ἐκπρόσωποι τοῦ ἔθνους τους. Ὄχι μόνο γιατὶ ὑποστήριζαν τὴν πολιτική του, ἔστω καὶ ἂν προφασίζονταν ἀδιαφορία γιὰ τὰ πολιτικὰ (στὴν προσωπική μου ἔρευνα ἔχω ἐπισημάνει συχνὲς μυστικὲς ἀναφορές τους πρὸς τὶς

14. Βλ. τὸ σχετικὸ κεφάλαιο στὴ μελέτη τοῦ Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 104-119.

κυβερνήσεις τους γιὰ τὰ συμβαίνοντα στὴν Ἑλλάδα), ἀλλὰ καὶ γιατὶ μὲ ὅλη τὴ δραστηριότητά τους ἐπεδίωκαν νὰ προβάλλεται τὸ ἔθνος τους καὶ νὰ προωθοῦνται οἱ πολιτικές του ἐπιδιώξεις[15]. Οἱ μισσιονάριοι δὲν ἔπαυαν νὰ εἶναι Ἄγγλοι, Γερμανοὶ ἢ Ἀμερικανοί. Βρίσκουμε λοιπὸν πολὺ σωστὴ στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴ γνώμη τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ: «Δὲν φαίνεται νὰ διερωτηθήκαμε ποτέ, γιατί οἱ λεγόμενες Μεγάλες Δυνάμεις δὲν ἀρκοῦνται στὴν οἰκονομικὴ καὶ πολεμική τους ἰσχύ, ἀλλὰ προσπαθοῦν καὶ ξοδεύουν γιὰ τὸν χρησιμοθηρικὸ διεθνισμὸ τῆς γλώσσας τους καὶ τὴ διάδοση τῆς παιδείας τους σὲ ὅλες τὶς χῶρες καὶ τὴν ἐνίσχυση τῶν ἱεραποστολῶν τους»[16]. Τοῦτο εἶναι εὐνόητο, ἀφοῦ ὁ ἐκδυτικισμὸς τῆς Ἀνατολῆς καὶ τοῦ ὑπόλοιπου κόσμου προσέφερε —καὶ προσφέρει— τὴ δυνατότητα καὶ γιὰ πολιτικὴ ἐκμετάλλευση! Τοὺς πολιτικοὺς στόχους τῶν μισσιοναρίων —ἢ ἔστω τὸν πολιτικό τους ὁραματισμὸ γιὰ τὴν Ἑλλάδα— διατύπωσε ἐπιγραμματικὰ ὁ Ἄγγλος μισσιονάριος B. Barker σὲ μιὰ ἔκθεσή του τὸ 1827: «Ἡ στιγμὴ αὐτὴ εἶναι ἡ καλύτερη γιὰ δραστηριότητα τῶν ἱεραποστολῶν καὶ τῶν Βιβλικῶν Ἑταιριῶν σ' ἕνα ἔθνος, τὸ ὁποῖο, ὅπως ἀρχίζει νὰ ἐξασφαλίζει τὴν ἀνεξαρτησία καὶ τὴν ἀσφάλειά του, ἀρχίζει νὰ σκέπτεται καὶ μὲ ποιὰν Ἐκκλησία πρέπει νὰ συνταχτεῖ»[17]. Ὁ δὲ S. Wilson, θὰ δηλώσει ἀπερίφραστα: «Greece is the very heart and eye of the east»[18]! Αἰσθά-

15. Παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ Ἀλ. Παπαδερός: «Wie in fast allen anderen Ländern ging der abendländische Missionar auch im orthodoxen Osten Hand in Hand - als Protegé oder als Pionier - mit der Westlichen Politik, deren Unterstützung er gerne in Anspruch nahm». ***Metakenosis...***, σ. 148.

16. Χρ. Γιανναρᾶ, *Ἡ Νεοελληνικὴ Ταυτότητα*, Ἀθήνα 1978, σ. 82.

17. Γρ. 30.11.1827, σ. 4.

18. S. S. Wilson, *A Narrative of the Greek Mission*, London 1839, σ. 225. Σὲ ποιὰ δὲ αἰσιόδοξη προοπτικὴ τοποθετοῦσαν τὸν «φωτισμὸ»

νεται, πράγματι, κανεὶς τὸν πειρασμὸ νὰ προχωρήσει στὸν παραλληλισμὸ τῆς πολιτικῆς τῶν μισσιοναρίων μὲ ἐκείνη τῶν δυτικῶν δυνάμεων σήμερα (πρβλ. «Βάσεις»). Ἀπόλυτη ταύτιση!

Τὰ πολιτικὰ κίνητρα τῶν Ἄγγλων μισσιοναρίων θέτει σὲ πρώτη μοίρα ὁ Van den Berg[19], τὰ ἴδια δέχεται καὶ γιὰ τοὺς Ἀμερικανοὺς ὁ P. Kawerau: «Ἀληθινὴ θρησκεία τῆς Βίβλου καὶ ἀμερικανικὸς πολιτισμὸς ἦταν κατὰ βάση τὸ αὐτό... Ἐξάπλωση τῆς Βίβλου, λοιπόν, σήμαινε συγχρόνως ἐξάπλωση ἀμερικανικῶν τάσεων καὶ τρόπου ζωῆς, τῶν ὁποίων συνισταμένη ἦταν ἡ ἐλευθερία... Ἐκεῖνος ποὺ δεχόταν τὴν ὑπεροχὴ τῆς Ἀμερικῆς, θἄπρεπε νὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ Ἡνωμένες Πολιτεῖες ἦσαν τὸ δημιουργημένο ἀπὸ τὸ Θεὸ ὄργανο, μὲ τὸ ὁποῖο Ἐκεῖνος μποροῦσε νὰ ἐπιτύχει τοὺς σκοπούς του. Φορέας δὲ αὐτῶν τῶν σκοπῶν ἦταν ἡ Ἱεραποστολή»[20]. Ὁ δυτικὸς μεσσιανισμὸς σὲ ὅλη τὴ μεγαλοπρέπειά του...

τῆς Ἑλλάδος φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴ συνέχεια τῶν λόγων του: «Upon the pillars of Greece hang the Keys of the east, and from that land will the word of the Lord go forth into all Asia».

19. Joh. van den Berg, *Constrained by Jesus' Love*, Kampen 1956, σ. 59 ἑ., 93 ἑ., 144 ἑ.

20. P. Kawerau, *Amerika und die orientalischen Kirchen*, Berlin 1958, σ. 203.

II. ΜΙΣΣΙΟΝΑΡΙΟΙ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ

1. *Οἱ στόχοι τῶν μισσιοναρίων*

Οἱ διάφορες προτεσταντικὲς Ἑταιρεῖες ἔστρεψαν κατὰ κύριο λόγο τὴν προσοχή τους στὴν παιδεία, συνεχίζοντας φυσικὰ τὴν ἀνάλογη δράση τῶν παπικῶν. Ἡ ἵδρυση σχολείων, ὑπὸ τὴν ἄμεση ἐποπτεία τους, ὑπῆρξε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἡ βασικότερη μέριμνά τους. Βέβαια, ἐδῶ πρέπει νὰ θυμηθοῦμε ὅτι ἡ ἵδρυση σχολείων γιὰ τοὺς Ἕλληνες, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τῶν μισσιοναρίων, ὑπῆρξε ἤδη ἀπὸ τὴν παλαιότερη ἐπαφὴ Προτεσταντισμοῦ καὶ Ὀρθοδοξίας ἐπὶ Κυρίλλου Λουκάρεως (ΙΖ΄ αἰ.) κεντρικὸ σημεῖο τοῦ προγράμματός τους[21]. Ἀνάλογο πρόγραμμα ἐφαρμόστηκε καὶ κατὰ τὴ νέα συνάντηση τοῦ Προτεσταντισμοῦ μὲ τὴν Ὀρθοδοξία κατὰ τὸν ΙΘ΄ αἰ. Ὁ μισσιοναρισμός, γενικά, βλέπει στὴν παιδεία ἕνα ἀπὸ τὰ βασικότερα μέσα τῆς ἐπιτυχίας του. Γιατὶ ἡ ἐκπαίδευση τοῦ λαοῦ καὶ μάλιστα τῶν παιδιῶν μὲ βάση ἕνα συγκεκριμένο πρόγραμμα, διευκόλυνε καὶ τὴ διάδοση τῶν προπαγανδιστικῶν ἐντύπων καὶ μεταφράσεών τους, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀποτελεσματικότερη ἀπήχηση τοῦ κηρύγματός τους. Παράλληλα, ἡ ἀγωγὴ τῶν ἑλληνοπαίδων μὲ βάση ἕνα ἄχρωμο, πρακτικὸ καὶ ὑπερομολογιακό, στὴν οὐσία ὅμως προτεσταντικὰ θεμελιωμένο χριστιανισμό, ἰσχυροποιοῦσε τὸ ἔργο τῶν μισσιοναρίων στὴν Ἑλλάδα καὶ διευκόλυνε τὴν πραγμάτωση τοῦ τελικοῦ σκοποῦ τους, δηλαδὴ τοῦ

21. Βλ. Gunnar Herring, *Ökumenisches Patriarchat und Europäische Politik (1620-1638)*, Wiesbaden 1968, σ. 181 ἑ. Alexios Dimaras, *Foreign and particularly English influences on educational policies in Greece during the War of Independence and their development under Capodistrias (1821-1831)* — διατριβὴ πολυγραφ. — Λονδίνο 1973.

βαθμιαίου ἐκδυτικισμοῦ ὅλου τοῦ Ἔθνους καὶ τῆς Ἐκκλησίας του.

Εἶναι σπουδαία στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ παρατήρηση τοῦ καθηγ. P. Kawerau: «Ἡ ἀμερικανικὴ ἱεραποστολὴ σκέφθηκε ἀπ' τὴν ἀρχή, ὅτι μὲ τὴν ἐξύψωση τῆς γενικῆς καταστάσεως τῆς παιδείας θὰ ἐξυπηρετεῖτο καὶ ὁ δικός της τελικὸς σκοπός»[22]. Ἦταν ἄλλωστε φυσικὸ νὰ καθίσταται τὸ σχολεῖο ὁ χῶρος στὸν ὁποῖο ἐξοικειωνόταν κανεὶς μὲ τὸν δυτικὸ πολιτισμὸ καὶ τὶς πρακτικές του ὄψεις. Τὰ ἑλληνόπουλα μεταφέρονται ἔτσι αὐτόματα στὸ χῶρο τῆς Δύσης, διαμορφώνοντας ἀνάλογα τὴ συνείδησή τους καὶ τὸ φρόνημά τους. Μὲ τὴν ἵδρυση λοιπὸν σχολείων ἔβλεπαν οἱ μισσιονάριοι τὴν ἐξασφάλιση μονιμότερης καὶ δυναμικότερης παρουσίας τους στὴν Ἑλλάδα. Τὰ προτεσταντικὰ σχολεῖα «εἶναι τόσο εὐεργετικὰ στὴν ἐξάπλωση τοῦ ἀντικειμένου τῆς Ἑταιρείας μας», θὰ γράψει ὁ B. Barker, συμπληρώνοντας: «γι' αὐτὸ ἐλπίζω, ὅτι γρήγορα θὰ δοῦμε αὐτὴ τὴ χώρα [Μ. Ἀσία], ὅπως καὶ τὴν Ἑλλάδα, γεμάτες ἀπὸ ἐκπαιδευτικὰ ἱδρύματα»[23]. Συχνὰ πυκνὰ στὶς ἐκθέσεις τῶν Ἄγγλων καὶ Ἀμερικανῶν μισσιοναρίων ὑπογραμμίζεται ἡ σημασία τῶν σχολείων γιὰ τὸ σκοπό τους.

Ὁ περισσότερο ἔμπειρος ἀπὸ κάθε ἄλλο μισσιονάριο στὰ ἐκπαιδευτικὰ πράγματα τῆς Ἑλλάδας, πράκτορας τῆς C.M.S., ὁ L. Korck, σημείωνε τὸ ἀκόλουθο σχέδιο σὲ ἔκθεσή του πρὸς τὴν Ἑταιρεία του στὶς 16.2.1828: α) ἵδρυση ἀλληλοδιδακτικῶν σχολείων· β) κατάρτιση διευθυντῶν· γ) ἐνίσχυση τῶν κοινῶν σχολείων· δ) ὑποστήριξη τοῦ Ὀρφανοτροφείου τῆς Αἴγινας· ε) μετεκπαίδευση ταλαντούχων καὶ εὐσεβῶν νέων στὴ Δύση· ς) ἵδρυση στὴν

22. «Amerika», σ. 398/99. Πρβλ. Al. Papaderos, *μν. ἔργ.*, σ. 152.
23. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 76, σημ. 1.

Ἑλλάδα Ἀκαδημίας καὶ ζ) ἵδρυση βιβλιοθήκης, βασικὰ μὲ μεταφράσεις προτεσταντικῶν ἔργων (tracts)[24]. Οἱ ὑποδείξεις αὐτὲς τοῦ Korck, ποὺ συνέπιπταν μὲ ἐκεῖνες ἄλλων συναδέλφων του, ἀκολουθήθηκαν ἀπὸ τὶς ἱεραποστολικὲς Ἑταιρεῖες πιστά.

2. Οἱ *προϋποθέσεις ποὺ τοὺς διευκόλυναν*

Ὑπῆρχαν μερικὲς βασικὲς προϋποθέσεις, ποὺ ἄνοιγαν διάπλατα τὸ δρόμο στὴν ἐκπαιδευτικὴ δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων, ὅπως ἐπίσης στὴν ἀνάμειξή τους στὴν ἐκπαιδευτικὴ πολιτικὴ τοῦ ἑλληνικοῦ κράτους:

α) Ἡ παιδεία, ὅπως εἴπαμε, ἦταν τὸ βασικότερο ἀπὸ τὰ μέσα ποὺ χρησιμοποιοῦσε ἡ προτεσταντικὴ ἱεραποστολή. Ἡ σημασία της ἦταν σὲ ὅλους τοὺς μισσιονάριους ἔντονα αἰσθητή. Ὁ ἀμερικανὸς μισσιονάριος Robertson, σὲ μιὰ σπουδαία ἔκθεσή του δημοσιευμένη τὸ 1830[25], ἐκθέτει τοὺς λόγους, γιὰ τοὺς ὁποίους «οἱ μισσιονάριοι πρέπει νὰ θέσουν ὑπὸ τὴν καθοδήγησή τους ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερα σχολεῖα» στὸ ἑλληνικὸ κράτος: Κατ' ἀρχὴν —γράφει— θὰ αὐξηθεῖ ἡ δυνατότητα ἐπιρροῆς πάνω στὴ νέα γενεά. Στὴ συνείδηση δὲ τῶν μαθητῶν τους θὰ μένουν πάντα οἱ μισσιονάριοι ὡς φίλοι καὶ εὐεργέτες. Ἔτσι, θὰ εἶναι πρόθυμοι οἱ Ἕλληνες νὰ δέχονται τὴν καθοδήγησή τους καὶ στὴν ὑπόλοιπη ζωή

24. *Αὐτόθι*, σ. 74.

25. Βλ. Τὸ κείμενο στοῦ P. E. Shaw, *American Contacts with the Eastern Churches (1820-1870)*, Chicago 1937, σ. 171-188. Πολὺ ἀποκαλυπτικὸ εἶναι τὸ Γρ. τοῦ El. Griddey (18.3.1827): «These schools [γράφει, μιλώντας γιὰ τὰ σχολεῖα τῆς Μ. Ἀσίας] seem to me present an exceedingly important field for missionary effort; not the schools of Smyrna merely, but the thousands, which are scattered wherever of the Greece are found», βλ. E. Layton, *The Greek press at Malta of the A.B.C.F.M (1822-1833)*, «Ὁ Ἐρανιστής» Θ' (1971), σ. 177.

τους! Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, τὰ σχολεῖα θὰ διευκολύνουν τὸ κήρυγμά τους, ἀφοῦ μέσα στὸ σχολεῖο ἐλεύθερα, συχνὰ καὶ μὲ πληρότητα καὶ —τὸ σπουδαιότερο— ἔξω ἀπὸ κάθε ὑποψία, θὰ προσφέρουν τὴ διδασκαλία τους, ποὺ θὰ ἐντυπώνεται στὶς τρυφερὲς συνειδήσεις τῶν παιδιῶν. Ὁ ἴδιος εὕρισκε ὅμως, ὅτι καὶ ἀρνητικὰ θὰ ἀσκοῦσαν ἐπιρροὴ τὰ σχολεῖα τους, μὲ τὸ νὰ ἀπορρίπτουν ὅλες τὶς «δεισιδαιμονίες», ποὺ διδάσκονταν στὰ δημόσια σχολεῖα. Τέλος, μέσω τῶν σχολείων τους θὰ γινόταν εὐκολότερη ἡ πρόσβασή τους καὶ στοὺς γονεῖς τῶν μαθητῶν[26].

β) Τὸ ἐκπαιδευτικὸ πρόγραμμα τῶν μισσιοναρίων εὕρισκε πρόσφορο ἔδαφος γιὰ τὴν πραγματοποίησή του στὸ κενὸ ποὺ δημιουργοῦσαν οἱ ἐλλείψεις, τὶς ὁποῖες παρουσίαζε ἡ προσφερόμενη ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ κράτος παιδεία. Τὸ κενὸ αὐτό, ποὺ εἶχε γίνει ἰδιαίτερα αἰσθητὸ μετὰ τὴν ἐπανάσταση, ἔρχονταν οἱ μισσιονάριοι αὐτόκλητοι νὰ τὸ καλύψουν. Ὁ Καποδίστριας ἀνέπτυξε σπουδαία ἐκπαιδευτικὴ πολιτικὴ καὶ θεωρεῖται καθολικὰ ἀνορθωτὴς τῆς ἐθνικῆς παιδείας. Ἡ ἔλλειψη ὅμως ὑλικῶν μέσων, σὲ πολλὲς δὲ περιπτώσεις καὶ ἔμψυχου ὑλικοῦ, δηλαδὴ δασκάλων, δυσχέραινε σημαντικὰ τὴν προσπάθειά του. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ πρόθυμη ἀποδοχὴ καὶ ἀπὸ αὐτὸν τὸν Καποδίστρια τῆς βοήθειας τῶν μισσιοναρίων, ποὺ προσφερόταν μὲ σύστημα καὶ ὀργάνωση. Τὸ 1829 συνεστήθη εἰδικὴ Ἐπιτροπὴ στὴν Ν. Ὑόρκη γιὰ τὴν ἵδρυση σχολείων στὴν Ἑλλάδα[27].

γ) Τὴν ἐκπαιδευτικὴ προσπάθεια τῶν μισσιοναρίων εὐνοοῦσε, τέλος, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔμφυτη δίψα τῶν Ἑλ-

26. P. Shaw, *ὅπ. π.*, σ. 177 ἑ.

27. Βλ. Τρυφ. Εὐαγγελίδου, *Ἡ παιδεία ἐπὶ Τουρκοκρατίας*, τόμ. Α΄, Ἀθῆναι 1936, σ. CXXIV ἑ. Πρβλ. P. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 21 ἑ.

λήνων γιὰ παιδεία[28] καὶ ἡ πρόθυμη ἀνταπόκριση μιᾶς σημαντικῆς μερίδας Ἑλλήνων, τοποθετημένων φιλικὰ ἀπέναντι στὴ Δύση καὶ τοὺς μισσιοναρίους λόγω τοῦ ἔντονου φιλοδυτικισμοῦ της. Ἡ ἐνθουσιώδης ὑποδοχὴ τῶν μισσιοναρίων ἀπὸ τὴ μερίδα αὐτὴ ἦταν πολὺ φυσική. Κάθε τι τὸ δυτικὸ εἶχε ταυτισθεῖ στὴ συνείδησή της μὲ τὸ ποιοτικὰ καλό. Αὐτὴ ἦταν ἡ κυριαρχούσα μέσα της φιλοσοφία. Ἀρκοῦσε λοιπὸν ὅτι οἱ μισσιονάριοι ἔρχονταν ἀπὸ τὴ Δύση γιὰ νὰ θεωροῦνται σωτῆρες. Ἀνάμεσα στοὺς ὑποστηρικτὲς τῶν μισσιοναρίων συγκαταλέγονταν ἐκπρόσωποι τῆς διαμορφούμενης καὶ ἀνερχόμενης ἀστικῆς τάξης, ὅπως π.χ. οἱ ἔμποροι τῆς Σύρου καὶ πρὸ πάντων οἱ «ἀνώτερες» τάξεις, ἡ μετὰ τὴν Ἐπανάσταση σχηματισθεῖσα ἑλληνικὴ «ἀριστοκρατία». Στὴ στροφὴ αὐτὴ πρὸς τοὺς μισσιοναρίους συνέβαλε ἀποφασιστικὰ καὶ ἡ ἀπὸ τὸ 1833 ἀναζωπύρηση τῆς θρησκευτικότητας τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ μέσα στὸ εὐρύτερο πλαίσιο τοῦ καλλιεργούμενου ρομαντισμοῦ. Ἦταν ὅμως μιὰ θρησκευτικότητα σαφῶς διαφοροποιημένη ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ ὀρθόδοξη πνευματικότητα καὶ προσδιοριζόταν ἀπὸ εὐσεβιστικὰ ρεύματα δυτικῆς προέλευσης. Ἐφόσον, λοιπόν, ἡ θρησκευτικότητα ταυτιζόταν μὲ τὴν ἠθικότητα, οἱ μισσιονάριοι ἐνσάρκωναν τὸ ἰδανικὸ αὐτό, τὰ δὲ σχολεῖα τους παρεῖχαν ἐγγύηση γιὰ τὴν ἀποτελεσματικὴ ἠθικοποίηση τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας.

Οἱ μισσιονάριοι εἶχαν ἔτσι κάθε δικαίωμα νὰ πι-

28. Οἱ Ἕλληνες «εἶναι ἔθνος ἀνήσυχο μὲ δίψα γιὰ γνώση καὶ παιδεία» ἔγραφε ὁ B. Barker τὸ 1828. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 88. Τὸ ἴδιο θὰ δηλώσει στὴν περίφημη *Ἔκθεσή* του (βλ. παραπ. σημ. 25) ὁ Robertson: «As to our securing pupils for our schools there will be no difficulty. The thirst for knowledge in every direction is almost unparalleled» (*ὅπ. παρ.*, σ. 178).

στεύουν ὅτι ἡ ἐκπαιδευτική ἐπιχείρησή τους δὲν διέτρεχε κανένα κίνδυνο στὴν 'Ελλάδα, ὅταν ἀνάμεσα στοὺς μαθητές τους συγκαταλέγονταν γόνοι ἐνδόξων οἰκογενειῶν τῆς 'Επανάστασης, ὅπως λ.χ. τοῦ Κωλέττη, Μιαούλη, Κανάρη, Κολοκοτρώνη, τὶς δὲ ἐξετάσεις τῶν σχολείων τους τιμοῦσαν μὲ τὴν παρουσία τους ὑπουργοί, ἀνώτεροι ὑπάλληλοι, στρατιωτικοὶ καὶ ἐπίσκοποι. Τὴν ἴδια θετικὴ στάση τηροῦσε καὶ ὁ τύπος, ὅπως λ.χ. ἡ ἐφημερίδα «'Αθηνᾶ», ποὺ διαφήμιζε τὸ ἔργο τους, καὶ ἰδιαίτερα τῆς Σχολῆς Χίλλ. 'Ακόμη καὶ αὐτὸς ὁ «ἀντιδυτικὸς» «Σωτὴρ» ἐπαινοῦσε τὸ ἐκπαιδευτικό τους ἔργο, ἀποκρούοντας συγχρόνως «θεωρητικὰ» τὶς κακοδοξίες τους[29].

3. 'Η *σοφὴ ἐπιφυλακτικότητα τοῦ* Καποδίστρια

'Η ἀνάπτυξη τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ προγράμματος τῶν μισσιοναρίων μόνο ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Βαυαρικῆς 'Αντιβασιλείας συντελεῖται χωρὶς ἐμπόδια. 'Η περίοδος τῆς διακυβέρνησης τοῦ Κράτους ἀπὸ τὸν Καποδίστρια δὲν ἦταν γι' αὐτοὺς ἀπόλυτα εὐνοϊκή. 'Ο πρῶτος Κυβερνήτης τῆς χώρας, παρ' ὅτι διπλωμάτης καριέρας, μὲ δυτικὴ παιδεία καὶ ἀνατροφή, εἶχε ἐσωτερικὲς καταβολὲς ποὺ λειτουργοῦσαν ἀνασταλτικὰ ἀπέναντι στοὺς μισσιοναρίους: ὀρθόδοξο φρόνημα καὶ γνώση τῆς παραδόσεως, ἀλλὰ καὶ ἰσχυρὴ «ἀντιδυτικὴ» διάθεση, ποὺ καθοριζόταν καὶ ἀπὸ τὴ στάση τῆς ρωσικῆς πολιτικῆς, τὴν ὁποία δὲν ἔπαψε ποτέ, ὅπως ἦταν φυσικό, νὰ ἀκολουθεῖ. 'Αλλὰ καὶ νὰ τὸ ἤθελε ἀκόμη ὁ Καποδίστριας, ἡ πολιτικὴ κατάσταση στὴν 'Ανατολικὴ Μεσόγειο δὲν τοῦ πρόσφερε τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκλείσει τὴν ἀνάμειξη τῶν ξένων στὴ διαμόρφωση τοῦ νέου κράτους, ὡς καὶ τὴν παρουσία

29. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 65 ἑ., 389 ἑ.

Δυτικῶν στὶς δομὲς τῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ἐν τούτοις ὁ Καποδίστριας, ποὺ ἤξερε καλὰ σὲ τί ἀπέβλεπε τὸ ἔργο τῶν μισσιοναρίων, δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ δεχθεῖ «ἄνευ ἑτέρου» τὴν παρουσία τους στὸ χῶρο τῆς παιδείας. Ὁ ἴδιος, ἄλλωστε —καὶ τοῦτο ἀναγνωρίζεται ἀκόμη καὶ ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους του— κατεχόταν ἀπὸ τὴ φροντίδα γιὰ τὴν ὀρθόδοξη διαπαιδαγώγηση τῆς νέας γενιᾶς[30]. Ἡ διάθεσή του αὐτὴ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάθεση τῆς ὀργάνωσης τῆς ἐθνικῆς παιδείας στὸ φίλο του Φαναριώτη Ἀλέξανδρο Στούρζα (1829), τὸν ὁποῖο ὁ Maurer μὲ ἔμφαση ἀποκαλεῖ «ρῶσσο κρατικὸ σύμβουλο»[31] γιὰ νὰ δείξει ὄχι τόσο τὴν πολιτική τοποθέτησή του καὶ τὴ θητεία του στὸ ἀντίπαλο γι' αὐτὸν στρατόπεδο, ἀλλὰ προπάντων τὶς ἰδεολογικές του κατευθύνσεις.

Ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ κείμενα τῶν μισσιοναρίων ξέρουμε πῶς ἐκδιπλώθηκε ἡ ὅλη στάση τοῦ Καποδίστρια ἀπέναντί τους. Δὲν μποροῦσε ἀπροκάλυπτα νὰ ἀρνηθεῖ τὴν προσφορά τους. Ὄχι μόνο λόγω ἐξωτερικῶν πιέσεων, ἀλλὰ καὶ λόγω τῆς ἐλλείψεως μέσων. Ἔτσι, συνέστησε ἀρχικὰ στὸν Korck τὰ σχολεῖα ποὺ θὰ ἵδρυε κατὰ τὴν αἴτησή του νὰ τὰ ἐγκαταστήσει στὴν ἕδρα τῆς Κυβερνή-

30. Στὰ καποδιστριακὰ σχολεῖα ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἠλ. Μηνιάτη καὶ τοῦ Ν. Θεοτόκη (Κυριακοδρόμια) διδάσκονταν καὶ Πατέρες. Μὲ τὴν παρουσία δὲ κληρικῶν στὴν παιδεία προσπαθοῦσε ὁ Κ. νὰ διατηρήσει τὴν ἐκκλησιαστικότητά της. Βλ. Τρ. Εὐαγγελίδου, *μν. ἔργ.*, σ. CXXXIII. Σπουδαῖο στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι τὸ ὑπ' ἀριθμ. 353 (16.1.1830) Διάταγμα τοῦ Καποδίστρια. Μετὰ τὸν καθορισμὸ τῶν θρησκευτικῶν ἀργιῶν προσθέτεται: «Τὰς λοιπὰς ἑορτασίμους ἡμέρας τὰς μὴ σημειουμένας ἐνταῦθα, μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τῆς ἱερᾶς λειτουργίας συνέρχονται οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ σχολεῖον, καὶ μετὰ τὴν ἐξήγησιν τοῦ ἱεροῦ Εὐαγγελίου καὶ τοῦ Ἀποστόλου τῆς ἡμέρας γίνεται ἡ συνήθης παράδοσις». Παιδεία καὶ λειτουργικὴ ζωὴ διατηροῦνται ἄμεσα συνδεδεμένα.

31. Georg - L. Maurer, *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαὸς* («Das griechische Volk»)..., μετάφρ. Ὄλγας Ρομπάκη, Ἀθήνα 1976, σ. 327.

σεως, τὴν Αἴγινα. Τί ἄλλο ὅμως μπορεῖ νὰ σήμαινε αὐτὸ ἀπὸ τὴν ἐπιδίωξη νὰ ἔχει τὸν Korck ὑπὸ τὸν ἀπόλυτο ἔλεγχό του; Βέβαια, δὲν τὸ πέτυχε! Δὲν θέλησε, ἐπίσης, νὰ προβάλει ἄρνηση στὴ χρησιμοποίηση προτεσταντικῶν ἐκδόσεων ὡς σχολικῶν βιβλίων, ἀφοῦ ἔλειπαν ἀντίστοιχες ἑλληνικὲς ἐκδόσεις. Παράλληλα, ὡς καλὸς διπλωμάτης, προσπαθοῦσε νὰ δίνει τὴν ἐντύπωση στοὺς Δυτικούς, ὅτι ἦταν φιλικὸς ἀπέναντί τους. Ἔτσι τὸν βλέπουμε νὰ ἐπισκέπτεται μαζὶ μὲ τὸν ὑπουργὸ Χρυσόγελο τὰ σχολεῖα τοῦ Korck στὴ Σύρο, ὑποσχόμενος μάλιστα καὶ μικρὴ οἰκονομικὴ ἐνίσχυση.

Οἱ μισσιονάριοι ὅμως ἦταν ἀδύνατο νὰ μὴ καταλάβουν, ὅτι πίσω ἀπὸ τὸ διπλωματικὸ χαμόγελο τοῦ Καποδίστρια κρυβόταν ὑποψία καὶ ἐπιφυλακτικότητα, καὶ ὅτι προσπαθοῦσε νὰ περιορίσει, ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερο, τὴ δράση τους ἤ, ὅταν δὲν μποροῦσε, νὰ χρησιμοποιήσει τουλάχιστον ἐπωφελῶς γιὰ τὸ Ἔθνος τὴ δραστηριότητά τους. «Ὁ Καποδίστριας —γράφει ὁ Korck στοὺς προϊσταμένους του— ἔδωσε μὲν στὸν Anderson τὴν ἄδεια νὰ ἱδρύσει σχολεῖα, κάτι ποὺ ἦταν γιὰ ὅλους μας εὐνοϊκὴ ἀπόδειξη τῶν φιλελευθέρων φρονημάτων του. Ἀλλὰ κατὰ τὴ συζήτησή μας φάνηκε νὰ κατέχεται ἀπὸ ἀνησυχία, ὥστε νὰ περιορίσει τὴν ἄδεια ποὺ παραχωροῦσε, μὲ τὸ νὰ ἐπιμένει ἔντονα στὸ νὰ μὴ ἐπιτραπεῖ νὰ διδάσκεται τίποτε σ᾽ αὐτὰ τὰ σχολεῖα χωρὶς νὰ ἔχει λάβει προηγουμένως γνώση ἡ Κυβέρνηση». Ὁ ἴδιος ὁ Korck μᾶς πληροφορεῖ, ὅτι ἐνῶ ὁ Καποδίστριας ἔδειχνε ἱκανοποιημένος μὲ τὴ δραστηριότητά του, προέβαλλε φανερὰ ἀντιρρήσεις στὴν κυκλοφορία προτεσταντικῶν φυλλαδίων, ποὺ προσέβαλλαν τὴ θρησκευτικὴ συνείδηση τοῦ λαοῦ. Ὁ Clarke σημειώνει ἐξ ἄλλου, ὅτι ὁ Καποδίστριας ἔγραφε στὸν R. Anderson , ὅτι «οἱ Ἕλληνες θὰ δεχθοῦν εὐχαρίστως σχολεῖα καὶ ἄλλα, βιβλία, εἰκόνες,

καὶ τέλος κάθε τι, ποὺ δὲν θὰ τοὺς ἀποσποῦσε ἢ δὲν θὰ ὑπονόμευε τὴν πίστη τους στὴν 'Εκκλησία τοῦ Ἔθνους τους!»[32]. 'Επιδίωξε μάλιστα νὰ λάβει δάνειο ἀπὸ τὴ μεγάλη 'Αμερικανικὴ 'Ιεραποστολικὴ 'Εταιρεία A.B.-C.F.M. —τὴν ἑταιρεία τοῦ Anderson— ποὺ ὀργάνωνε ἐκπαιδευτικὸ πρόγραμμα γιὰ τὴν 'Ελλάδα, «γιὰ νὰ ὀργανώσει δικό του σύστημα ἐθνικῆς παιδείας», ἀλλ' ἡ 'Εταιρεία ἀπέρριψε τὴν πρότασή του.

Ἦταν εὐνόητο νὰ ἀποφεύγει ὁ Καποδίστριας τὴν ἀνοικτὴ ρήξη μὲ τοὺς μισσιονάριους, γιατὶ τέτοιες συγκρούσεις θὰ εἶχαν γενικότερο δυσμενὴ ἀντίκτυπο στὸ ὅλο πολιτικὸ πρόγραμμά του. 'Η πολιτική του ἀπέναντι στοὺς μισσιονάριους ὑπαγορεύθηκε ἀπὸ τὰ πράγματα, καὶ παρ' ὅλο τὸν ἐφεκτικό της χαρακτήρα δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ σαφῶς ἀρνητική. Οἱ μισσιονάριοι δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ ἀποκρουσθοῦν, ἰδιαίτερα στοὺς τομεῖς ποὺ μποροῦσαν νὰ δώσουν κάποια ὠφέλεια στὸ Ἔθνος, καλύπτοντας μὲ τὴν ἐκπαιδευτικὴ καὶ ἐκδοτικὴ δραστηριότητά τους συγκεκριμένες ἀνάγκες τοῦ κρατικοῦ μηχανισμοῦ. Γεγονὸς ὅμως εἶναι, ὅτι ἡ δράση τους τελοῦσε ὑπὸ τὸν ἔλεγχο τοῦ Κυβερνήτη. 'Απὸ ἀνέκδοτα ἀρχειακὰ κείμενα γνωρίζουμε τὴ στενὴ συνεργασία Καποδίστρια-Μουστοξύδη γιὰ τὴν παρακολούθηση καὶ τὸν περιορισμὸ τῶν δραστηριοτήτων τῶν μισσιοναρίων[33]. Ἄλλωστε, ἀνάμεσα στὶς διατυπούμενες ἀπὸ τὴ φιλοαγγλικὴ παράταξη ἐναντίον τοῦ Καποδίστρια κατηγορίες, ἦταν ὅτι δὲν ἐπέτρεψε στοὺς Ἕλληνες, ποὺ εἶχαν σπουδάσει στὴ Γαλ-

32. James F. Clarke, *Bible Societies, American Missionaries and the national revival of Bulgaria*, N. York 1971 (=1937), σ. 232.

33. Βλ. Εὐαγγ. 'Ιακ. Μανῆ, *'Ανδρέας Μουστοξύδης (1785-1860). 'Ο 'Επιστήμων, ὁ Πολιτικός, ὁ 'Εθνικὸς 'Αγωνιστής*, 'Εν 'Αθήναις 1960, σ. 51.

λία καὶ στὴ Γερμανία, νὰ διδάξουν στὸ σχολεῖο τῆς Αἴγινας, γιὰ νὰ μὴ μεταδώσουν τὶς ἰδέες τους!

4. Ὁ *δρόμος ἀνοίγει μὲ τοὺς* Βαυαροὺς

Ὁ δρόμος ἀνοίγει εὐρύτερα γιὰ τοὺς μισσιονάριους μὲ τὸν ἐρχομὸ τῶν Βαυαρῶν (1833). Ἡ ἐκπαιδευτικὴ πολιτικὴ τοῦ Maurer εὐνοοῦσε τὴ θέση τῶν μισσιοναρίων στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία. Ἡ Ἀντιβασιλεία ὀργάνωσε τὸ κράτος σύμφωνα μὲ δυτικότροπες γραφειοκρατικὲς διαδικασίες, ποὺ ἐξυπηρετοῦσαν τὴν ἀπρόσκοπτη δράση τῶν ξένων, ὅταν μάλιστα ἀνταποκρινόταν στὰ σχέδιά της γιὰ τὸν ριζικὸ ἐξευρωπαϊσμὸ τῆς χώρας. Ἡ Ἀντιβασιλεία θεμελίωσε νομοθετικὰ καὶ τὸ νεοελληνικὸ ἐκπαιδευτικὸ σύστημα, πάνω στὸ ὁποῖο στηρίχθηκε καὶ ἡ δράση τῶν μισσιοναρίων. Μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1833 καὶ 1837 διαμορφώθηκαν τὰ θεωρητικὰ πλαίσια καὶ καθορίσθηκαν τὰ πρακτικὰ μέσα, ποὺ θὰ ὁριοθετοῦν ἔκτοτε τὴ νεοελληνικὴ ἐκπαίδευση. Τὸ 1834 ψηφίσθηκε ὁ νόμος γιὰ τὴ Δημοτικὴ Ἐκπαίδευση, τὸ 1836 γιὰ τὰ Μέσα Σχολεῖα καὶ τὸ 1837 γιὰ τὴν Ἀνώτατη Παιδεία. Τὸ ὅλο σύστημα ἀποτελοῦσε πιστότατη μίμηση τῶν ἀντίστοιχων γερμανικῶν ἢ γερμανογενῶν προτύπων. Ἔτσι αὐτόματα ἡ ἑλληνικὴ παιδεία βρέθηκε ἔξω ἀπὸ τὰ παραδοσιακὰ —καὶ αὐτὰ τὰ Καποδιστριακὰ— πλαίσια. Ὅλα καθορίζονταν μὲ τὴν πιστὴ ἐφαρμογὴ τῶν ξένων προτύπων.

Μέσα στὸ πρόγραμμα τῶν κυβερνώντων ἦταν καὶ ἡ ἀποστολὴ νέων, κατὰ προτίμηση τέκνων τῶν Ἀγωνιστῶν, γιὰ νὰ σπουδάσουν στὸ Μόναχο, ὥστε ν' ἀναλάβουν τὴν ἐφαρμογὴ τῶν βαυαρικῶν σχεδίων. «Ἀφοῦ τὰ γερμανικὰ ἐκπαιδευτήρια —γράφει ὁ Maurer, ὁ ἀρχιτέκτονας τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ μας συστήματος— ποὺ θεωροῦνται σήμερα τὰ καλύτερα τῆς Εὐρώπης, θὰ χρησι-

μευαν σὰν ὑπόδειγμα γιὰ τὰ ἑλληνικά, ἔπρεπε καὶ τὸ αὐριανὸ διδακτικὸ προσωπικὸ τῶν ἑλληνικῶν σχολείων νὰ ἀφομοιώσει τὴν γερμανικὴ μόρφωση, ποὺ στηρίζεται ἐξάλλου στὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴ παιδεία»[34]. Πρόκειται γιὰ ἁπλὴ σύμπτωση ποὺ ἐπαναλαμβάνεται καὶ ἐδῶ ὁ μύθος τῆς «μετακένωσης»; Ἡ Ἀντιβασιλεία ἑδραίωσε τὸν συγκεντρωτικὸ κρατικὸ ἔλεγχο στὰ ἐκπαιδευτικὰ πράγματα, ἡ θρησκευτικὴ δὲ παιδεία ἐντάχθηκε στὰ πλαίσια τῆς κρατικῆς σκοποθεσίας καὶ μεταβλήθηκε καὶ αὐτὴ σὲ ὑπηρετικὴ τῶν ἐπιδιώξεων τῆς κρατικῆς ἰδεολογίας, ἀφοῦ ἡ ὅλη παιδεία ἀποεκκλησιοποιήθηκε, γιὰ νὰ καταστεῖ ἔτσι δυνατὴ ἡ κρατικοποίηση καὶ ἐκκοσμίκευσή της[35]. Ὅσοι κληρικοὶ θὰ χρησιμοποιηθοῦν τώρα σὲ παιδαγωγικὸ ἔργο, θὰ εἶναι ἁπλοὶ διδάσκαλοι, ποὺ θὰ ὑπηρετοῦν ἀναγκαστικὰ τὴν ἰδεολογία τοῦ κράτους[36]. Βέβαια, αὐτὸ βρισκόταν σὲ ἀπόλυτη συμφωνία μὲ τὶς ἀρχὲς τοῦ νέου ὀρθολογικὰ δομημένου κράτους, στὸ ὁποῖο ἡ

34. *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαός*, ὅπ. παρ., σ. 530.

35. Οἱ σχολὲς «ἀφῃρέθησαν [...] ἀπὸ πάσης τοῦ κλήρου ἐποπτείας» γράφει ὁ Χρ. Παπαδόπουλος, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τόμ. Α΄, Ἐν Ἀθήναις 1920, σ. 171. Πολὺ πρὶν εἶχε καταγγείλει στὸ Λαὸ τὶς ἀλλαγὲς αὐτὲς ὁ Κοσμᾶς Φλαμιάτος: «Τὸ ἔργον τοῦ διδασκάλου ἀπηγορεύετο εἰς ὅλους τοὺς ὀρθοδόξους καὶ ὀρθόφρονας καὶ ἐπετρέπετο συστηματικῶς εἰς ὅλα τὰ πνεύματα τῆς πλάνης καὶ εἰς ὅλα τὰ ἐν γνώσει, εἴτε ἐν ἀγνοίᾳ ὄργανα τῆς ἐπιβουλῆς», δηλ. τῆς Ἀγγλίας. Βλ. Κ. Φλαμιάτου, ***Φωνὴ ὀρθόδοξος καὶ σπουδαία...***, Ἐν Ἀθήναις 1849, σ. 45. Πρβλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Δύο Κεφαλλῆνες Ἀγωνισταὶ Ἀντιμέτωποι (Κ. Φλαμιάτος καὶ Κ. Τυπάλδος)*, Λευκωσία 1980, σ. 13 ἑ. (= ἀνάτ. ἀπὸ τὸ περιοδικὸ «Ἀπ. Βαρνάβας» τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου, ἔτη 1979-1980).

36. Οἱ παραδοσιακοί, ὅπως ὁ Φλαμιάτος, θὰ κατηγοροῦν τοὺς κληρικοὺς-δασκάλους, ποὺ ὑπηρετοῦσαν ὡς κρατικοὶ ὑπάλληλοι, δίνοντας ὅρκο στὴν Κυβέρνηση. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Δύο Κεφαλλῆνες ἀγωνισταὶ ἀντιμέτωποι*, ὅπ. παρ., σ. 17 ἑ.ἑ., 54 ἑ.

᾿Εκκλησία ἀπὸ «περιέχον» (στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας) γίνεται «περιεχόμενο» —καὶ ἐδῶ ἀπέβλεπε, πλὴν ἄλλων, καὶ ὁ πραξικοπηματικὸς χωρισμός της ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο (1833). ῾Η ᾿Εκκλησία κατάντησε ἐξάρτημα τῆς Πολιτείας, ὑπεύθυνο μόνο γιὰ τὴ θρησκευτικὴ ζωή[37].

Τὸ διάταγμα τῆς 6/18 Φεβρουαρίου 1834 γιὰ τὴ Δημοτικὴ ᾿Εκπαίδευση θὰ εὐνοήσει ἰδιαίτερα τὴ σχολικὴ δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων. Τὸ ἄρθρο 60 ὁρίζει: «Καὶ ἰδιῶται ἔχουν δικαίωμα νὰ συνιστῶσιν, εἴτε μόνοι, εἴτε καὶ μετ' ἄλλων, δι' ἰδίων ἐξόδων, σχολεῖα ἢ παιδοτροφεῖον ἢ ἄλλο τι διδακτήριον. Πρὸς τοῦτο ὅμως θέλουν ζητεῖ τὴν ἄδειαν τῆς ἐπὶ τῶν ᾿Εκκλησιαστικῶν καὶ τὰ λοιπὰ Γραμματείας τῆς ᾿Επικρατείας». Σ' αὐτὸ τὸ νόμο θὰ στηριχθοῦν οἱ μισσιονάριοι, καὶ θὰ τὸν ἐπικαλοῦνται πεισματικὰ κάθε φορὰ ποὺ θὰ ξεσποῦν οἱ ὁποιεσδήποτε ἐναντίον τους ἀντιδράσεις.

Γενικὰ ἡ κατάσταση ποὺ διαμορφώθηκε κατὰ τὴν ᾿Αντιβασιλεία ἐξυπηρετοῦσε τὰ ἐκπαιδευτικὰ σχέδια τῶν μισσιοναρίων. ῾Η θέση τους ἐνισχυόταν ἀπὸ τὴν ἀθρόα παρουσία δυτικῶν στὸν κρατικὸ μηχανισμὸ καὶ φυσικὰ ἀπὸ τὶς ἴδιες τὶς ᾿Αρχές, οἱ ὁποῖες τοὺς παρεῖχαν ὄχι μόνο ἐλευθερία, ἀλλὰ καὶ προστασία[38], καὶ μάλιστα, ὅταν ξεσποῦσαν ἐναντίον τους ἀντιδράσεις. Τὸ κλίμα, ἀπὸ κρατικῆς πλευρᾶς, στὸ ὁποῖο ἐκινοῦντο οἱ μισσιονάριοι,

37. Βλ. Ph. Sherrard, *Δοκίμια γιὰ τὸν Νέο ῾Ελληνισμό*, ᾿Αθήνα 1971, σ. 311 ἑ., 321 ἑ.ἑ.

38. ῾Ο ἴδιος ὁ ῎Οθωνας ἐπισκέφθηκε τὴ Σχολὴ τοῦ Hildner καὶ μὲ ἔγγραφό του τὴν περιέβαλε μὲ τὴν ὑψίστη κρατικὴ ἀναγνώριση. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 400 ἑ.ἑ., ὅπου πλούσιο ἀποδεικτικὸ ὑλικό. Πρβλ. ᾿Ι. Καρμίρη, *᾿Ορθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, ὅπ. παρ., σ. 292 ἑ.

δείχνει ἡ παρακάτω δήλωση τοῦ Leeves τὸν Αὔγουστο τοῦ 1837, ὅταν οἱ ἀντιδράσεις κλήρου καὶ λαοῦ εἶχαν κορυφωθεῖ: «Προχωροῦμε χωρὶς ἀπαγόρευση, ἡ ὁποία, πιστεύω, δὲν ὑπάρχει φόβος νὰ ἀναμένεται ἐκ μέρους τῶν πολιτικῶν Ἀρχῶν»[39]. Ἐλεύθεροι καὶ νομικὰ κατοχυρωμένοι οἱ μισσιονάριοι θὰ διαβρώνουν ἀνεμπόδιστοι τὴ συνείδηση τοῦ λαοῦ.

39. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 403.

III. ΠΡΟΤΕΣΤΑΝΤΙΚΗ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

1. *Μισσιονάριοι σὲ θέσεις-κλειδιὰ*

Κατὰ τὴν εἰκοσαετία ±1830±1850 καὶ ἰδιαίτερα κατὰ τὸ πρῶτο μισό της, παρατηρεῖται πραγματικὴ παντοδυναμία τῶν Προτεσταντῶν μισσιοναρίων στὸ χῶρο τῆς παιδείας, τόσο στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα, ὅσο καὶ στὰ ἀγγλοκρατούμενα Ἑπτάνησα. Οἱ μισσιονάριοι, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, πῆραν στὰ χέρια τους τὸν ἔλεγχο τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, καταλαμβάνοντας καίριες σ' αὐτὴν θέσεις. Τὸ 1834 διορίσθηκε στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὴν Ἀντιβασιλεία ὁ πράκτορας τῆς «Basler Mission» L. Korck διευθυντὴς τοῦ *Ἑλληνικοῦ Διδασκαλείου*, τοῦ Ἀνώτατου ὀργάνου τῆς ἐθνικῆς παιδείας καὶ συγχρόνως τῆς Ἀνώτατης Κρατικῆς Σχολῆς. Ἡ ἰδιότητα τοῦ Διευθυντῆ συνδυαζόταν μὲ ἐκείνη τοῦ Ἀνώτατου Ἐπιθεωρητῆ ὅλων γενικὰ τῶν σχολείων τῆς χώρας καὶ παράλληλα τοῦ Εἰσηγητῆ στὸ Ὑπουργεῖο Ἐκκλησιαστικῶν καὶ Δημοσίας Ἐκπαιδεύσεως γιὰ τὰ θέματα παιδείας[40]. Κατὰ τὸν ἀντιβασιλέα Maurer, ποὺ τοποθέτησε τὸν Korck σ' αὐτὴ τὴ θέση, ὁ προστατευόμενός του «συγκέντρωνε ὅλα τὰ ἀπαιτούμενα προσόντα»[41].

Τὴν ἴδια σχεδὸν ἐποχὴ (1835), καὶ ἐνῶ στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα ὀγκωνόταν ἡ ἀντίδραση γιὰ τὸν διορισμὸ ἑνὸς μισσιοναρίου στὴν κορυφὴ τῆς ἱεραρχίας τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, στὰ Ἑπτάνησα διοριζόταν ὁ μισσιονάριος τῆς «London Missionary Society» Isaac Lowndes «Γενικὸς Ἔφορος τῶν Μεσαίων καὶ Ἀλληλοδιδακτικῶν

40. Διάταγμα τῆς 6/18.2.1834, ἄρθρα 65, 70, 73 (= Φ.Ε.Κ. 11/1834, σ. 73 ἑ.ἑ.)
41. G. L. Maurer, *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαός*, ὅπ. παρ., σ. 637.

Σχολείων»[42]. Ἡ θέση αὐτὴ ἱδρύθηκε μὲ τὴν ΙΘ΄ Πράξη τῆς Ε΄ Γερουσίας τῆς Ἑπτανήσου σχεδὸν σύγχρονα μὲ τὴν ἀντίστοιχη στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα (1834). Δὲν χρειάζεται ἀσφαλῶς ἰδιαίτερη εὐφυία, γιὰ νὰ ἐξηγήσει κανεὶς τὴ σύμπτωση αὐτή! Τόσο στὴν Ἑλλάδα, ὅσο καὶ στὴν Ἑπτάνησο ἡ παιδεία ἔπρεπε νὰ μένει ὑπὸ τὴν αὐστηρὴ ἐποπτεία τῶν Δυτικῶν. Καὶ ὁ μὲν Korck θὰ χάσει τὴ θέση του σ' ἕνα χρόνο περίπου, χωρὶς φυσικὰ νὰ σημαίνει αὐτὸ τὴν παραμικρὴ μετακίνηση τῶν στόχων[43]. Ἁπλῶς οἱ Βαυαροὶ ἀναγκάσθηκαν νὰ ἱκανοποιήσουν τοὺς ἀντιδρῶντες, ποὺ ἐξέφραζαν τὴν πλειοψηφία τοῦ λαοῦ. Ὁ Lowndes ὅμως θὰ παραμείνει μέχρι τὸ 1840. Τὸ πολιτικὸ κλίμα στὴν ἀγγλοκρατούμενη Ἑπτάνησο ἦταν ὁπωσδήποτε λιγότερο προβληματικὸ γιὰ τοὺς μισσιονάριους. Σημασία ὅμως ἔχει, ὅτι ἡ ἑλληνικὴ παιδεία παραδόθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ στὰ χέρια τῶν ξένων, καὶ μάλιστα ὄχι πολιτικῶν προσώπων, ἀλλὰ δραστηριοποιημένων στὸν προσηλυτισμὸ μισσιοναρίων, σὰν νὰ μὴν ὑπῆρχαν Ἕλληνες γι' αὐτὲς τὶς θέσεις. Ἐδῶ πρέπει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι σύμφωνα μὲ τὸ ἱδρυτικὸ Διάταγμα τοῦ Διδασκαλείου τὸ προσωπικό του ἀπετελεῖτο ἀπὸ ἕνα διευθυντὴ καὶ δύο καθηγητὲς τουλάχιστον, «ἐξ ὧν ὁ εἷς ἐξ ἅπαντος ἔπρεπε νὰ εἶναι ἱερωμένος». Ὁ ἀρχιμανδρίτης Μισαὴλ Ἀποστολίδης, δάσκαλος τοῦ Ὄθωνα γιὰ τὰ ἑλληνικά, ζήτησε νὰ πάρει τὴ θέση τοῦ Διευθυντῆ καὶ νὰ περιορισθεῖ ὁ

42. Μὲ τὸ ἄρθρο 17 τῆς ΙΘ΄ Πράξεως τῆς Ε΄ Γερουσίας (23.7./4.8.1834, «Gazetta Jonia» ἀρ. 190/1834) ἱδρύθηκε ἡ θέση.

43. Διάδοχος τοῦ Korck ὑπῆρξε ὁ Ι. Κοκκώνης. Ὁ D. Leeves ἀντιμετωπίζει τὴν ἀλλαγὴ μὲ σκεπτικισμό, ἀλλὰ καὶ αἰσιοδοξία: «His successor is likely to set hostilely to the schools of the Missionaries, but it may be difficult to overthrow them, and if they be overthrown, even this may work for good, tho'I do not all think this will be the case». Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 76 (καὶ σημ. 3).

Korck στὸ ἀξίωμα τοῦ Ἐπιθεωρητῆ, ἀλλὰ ὁ Maurer ἀπέρριψε τὴν αἴτησή του![44]

Ἡ σημασία τῶν δύο αὐτῶν διορισμῶν φαίνεται ἀπὸ τὶς δηλώσεις τῶν ἴδιων τῶν μισσιοναρίων. Ὁ D. Leeves θὰ γράψει σὲ ἔκθεσή του, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ Korck στὴν κορυφὴ τῆς παιδείας, δημιουργοῦσε συναίσθημα ἀσφαλείας στοὺς μισσιονάριους, ἐνῶ ὁ διάδοχός του ἦταν πιθανὸ «νὰ δεῖ ἐχθρικὰ τὰ σχολεῖα τῶν μισσιοναρίων», ἀποδεικνύοντας ἔτσι μὲ ποιὲς προοπτικὲς συνδεόταν ὁ διορισμὸς τοῦ Korck[45]. Χαρακτηριστικὸ εἶναι καὶ τὸ δημοσίευμα τῆς Ἑταιρείας τοῦ Lowndes μετὰ τὸ διορισμό του: «Ὁ κ. Lowndes διορίσθηκε στὶς 11 Σεπτεμβρίου Γενικὸς Ἐπιθεωρητὴς τῶν Σχολείων τῶν Ἰονίων Νήσων, θέση ποὺ θὰ τοῦ προσπορίσει αὐξημένες εὐκολίες εἰς τὴν ἐξακολούθηση *τῶν σπουδαίων καθηκόντων του, ὡς ἱεραποστόλου τοῦ Σταυροῦ*»[46]. Ἡ κρατικὴ θέση τάσσεται στὴν ἐξυπηρέτηση τῶν στόχων τῆς Ἑταιρείας! Ἡ σκοπιμότητα τοῦ διορισμοῦ του ἀπὸ προτεσταντικῆς πλευρᾶς ὑπογραμμίζεται καὶ ἀπὸ δηλώσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Lowndes στὴν Ἑταιρεία του μετὰ τὴν παύση του ἀπὸ τὸ ἀξίωμα αὐτό: «Ἡ σχέση μου μὲ τὸ ὅλο σύστημα τῆς παιδείας θὰ εἶναι πολὺ περισσότερο ἐκτεταμένη ἀπὸ ὅσο τότε ποὺ ἤμουν Γενικὸς Ἐπιθεωρητής, μολονότι ἡ ἐπαφή μου μὲ τὰ πρόσωπα τῶν δασκάλων δὲν θὰ εἶναι ἀναγκαστικὰ τόσο εὐρεῖα, οὔτε θὰ ἔχει τόση ἀμεσότητα καὶ ἀνεξαρτησία ἐπιρροῆς πάνω τους (so extensive nor so directly and independently influential over them)»[47]. Ὁ

44. G. L. Maurer, *Ὁ Ἑλληνικὸς Λαός*, ὅπ. παρ., σ. 637 ἑ.
45. Βλ. σημ. 43.
46. London Missionary Society 42 Report / 1836, σ. 77.
47. Ἔκθεση Lowndes ἀπὸ 10.11.1840 = L.M.S., Greek Mission Box 3, Corfu 1840, σ. 1/2. Ἡ θέση τοῦ Γενικοῦ Ἐφόρου καταργήθηκε μὲ τὴν

Lowndes, παράλληλα, κατεῖχε γιὰ ἕνα διάστημα τὴ θέση τοῦ βιβλιοθηκαρίου καὶ ἀρχειοφύλακα τῆς 'Ιόνιας 'Ακαδημίας. 'Η 'Εταιρεία του ἦταν βέβαιη ὅτι καὶ μὲ τὸ ἀξίωμα αὐτὸ «εἶχε τὴ δυνατότητα νὰ ἀσκεῖ σημαντικὴ ἐπιρροὴ πρὸς ὄφελος τῶν ἐνδιαφερόντων τῆς καθαρῆς καὶ ὑποτιμημένης (underfiled) θρησκείας μέσα στὸν ἑλληνικὸ πληθυσμό»[48].

Μετὰ τὴ ναυμαχία τοῦ Ναυαρίνου καὶ τὴν τροπὴ ποὺ πῆραν τὰ πράγματα στὴν ἀγωνιζόμενη 'Ελλάδα, οἱ διάφορες ἀμερικανικὲς καὶ εὐρωπαϊκὲς ἱεραποστολικὲς ἑταιρεῖες ἄρχισαν νὰ ἱδρύουν σχολεῖα (ἰδιωτικά), ποὺ λειτουργοῦσαν παράλληλα μὲ τὰ δημόσια. Ἦταν ὅμως ἀρτιότερα ὀργανωμένα καὶ καλύτερα ἐξοπλισμένα καὶ γι' αὐτὸ περισσότερο ἑλκυστικὰ ἀπὸ τὰ ἑλληνικά.

2. Ἰδιαίτερη «φροντίδα» γιὰ σχολεῖα θηλέων

Πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ τὸ γεγονός, ὅτι οἱ μισσιονάριοι παράλληλα μὲ τὴν ἐκπαίδευση τῶν ἀγοριῶν ἔδει-

Γ' Πράξη τῆς Ζ' Γερουσίας (ἄρθρ. 1) τὴν 28.10.1840 Ε.Ν. «Gazetta Jonia», ἀρ. 516/1840, σ. 9. Πρβλ. G. J. ἀρ. 540/1841, σ. 7. 'Απὸ μιὰν ἀνέκδοτη Ἔκθεση τοῦ 'Αρμοστῆ τῆς 'Επτανήσου Sir Alexander Stewart Mackenzie (1841-43) στὸ ὑπουργεῖο 'Αποικιῶν μαθαίνουμε τοὺς λόγους καταργήσεως τῆς θέσης καὶ τῆς μετάθεσης τοῦ Lowndes: «... From the best information I can gather, there has ever been a most deadly antipathy on the part of the Greek population of these Islands against Missionaries of every denomination [...] I was myself advised and acted on the advise, of removing Mr Lowndes from the situation he held in the School Commission, under my predecessor's [= H. Douglas] appointment, in order to check any jealousy, that his being a Missionary from the London Missionary Society might occasion, and I shall feel constrained to continue to give neither to him nor to any other Missionary such public countenance as I might otherwise have felt inclined to exted towards him". Public Record Office, C.O. 136/114 (1842). Ἔκθεση τῆς 8.3.1842, σ. 1 ἑ.

48. L.M.S. Report 50/1844, σ. 83.

ξαν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον καὶ γιὰ τὴν παιδεία τῶν θηλέων, ὄχι ὅμως μόνο γιὰ λόγους προοδευτικότητας καὶ προσαρμογῆς στὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς[49], ἀλλὰ γιὰ σκοποὺς καθαρὰ ἱεραποστολικούς[50]. Οἱ μισσιονάριοι γνώριζαν καλὰ τὴ σημασία τῆς γυναικείας καρδιᾶς, τοῦ σταθεροῦ τούτου φορέα τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ, στὴν ἀφομοίωση καὶ διάδοση τῆς θρησκείας (βλ. *Β΄ Τιμ.* 3,6-7) μὲ τὴν ὁμόλογη ἀνατροφὴ τῶν παιδιῶν. Τὰ σχολεῖα θηλέων ἀναλάμβαναν συνήθως οἱ σύζυγοι τῶν μισσιοναρίων. Τὸ 1830 συστήθηκε στὴν Κέρκυρα Ἐπιτροπὴ «πρὸς προαγωγὴν τῆς παιδείας τῶν θηλέων...» μὲ πρόεδρο τὸν συνεργαζόμενο μὲ τοὺς μισσιονάριους Ν. Βάμβα, ταμία τὸν Lowndes καὶ γραμματέα τὸν D. Leeves[51]. Περιττὸ νὰ λεχθεῖ, ὅτι ὅπως γενικὰ σὲ ὅλη τὴν παιδεία τῆς μεταεπαναστατικῆς Ἑλλάδος, πολὺ περισσότερο στὴν παιδεία τῶν θηλέων ὑπῆρχε (ἀκόμη καὶ τὸ 1831) ἕνα μεγάλο κενό, τὸ ὁποῖο ἔσπευσαν νὰ καλύψουν οἱ μισσιονάριοι, ἀφοῦ μάλιστα μποροῦσε νὰ ἐξυπηρετήσει τόσο τὰ σχέδιά τους. Ἔτσι τὸ 1827 ἡ C.M.S. ἵδρυσε στὴ Σύρο σχολὴ θηλέων ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ Korck (τὸν ὁποῖο τὸ 1831 θὰ διαδεχθεῖ ὁ F. Hildner)[52]. Τὸ 1830 τὸ προτεσταντικὸ σχολεῖο τῆς Σύρου εἶχε συνολικὰ 330 μαθητές, ἀπὸ τοὺς

49. Τὴν παιδεία τῶν θηλέων συνιστοῦσε ἔνθερμα καὶ ὁ Ἀ. Κοραής, *Περὶ τῶν Ἑλληνικῶν συμφερόντων Διάλογος δύο γραικῶν*, Ὕδρα 1825, σ. 126.

50. Βλ. λ.χ. τὴν Ἔκθεση Robertson (σημ. 30), Shaw, *ὅπ. παρ.*, σ. 178.

51. Πρβλ. Σπ. Δεβιάζη, *Ἡ γυναικεία ἐκπαίδευσις ἐν Ἑπτανήσῳ ἐπὶ ἀγγλικῆς προστασίας*, στὴν «Ἑλληνικὴν Ἐπιθεώρησιν» (Ἀθηνῶν) 4 (1915), τεύχη 92-97.

52. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 21 ἑ. J. Wenger, *Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der Griechischen Kirche in Griechenland und der Türkei*, Berlin 1839, σ. 62 ἑ.ἑ.

ὁποίους 130 ἦσαν κορίτσια. Τὸν ἴδιο χρόνο, τὸ σχολεῖο θηλέων τῆς Τήνου εἶχε 30 μαθήτριες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες μία ἦταν ἔγγαμη[53]. Εἶναι συχνὸ φαινόμενο νὰ συναντᾶμε καὶ νέες προχωρημένης ἡλικίας στὰ προτεσταντικὰ σχολεῖα.

Τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἐποχὴ σχολεῖα θηλέων ἱδρύονται στὴν Ἑπτάνησο, ἰδιαίτερα στὴν Κέρκυρα καὶ τὴν Κεφαλλονιά. Τὸ 1830 ὁ μισσιονάριος Dixon καὶ ἡ σύζυγός του ἵδρυσαν σχολεῖο ἐσωτερικὸ γιὰ κορίτσια στὴ γυναικεία μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου Μηλαπιδιᾶς, στὸ ὁποῖο φοιτοῦσαν οἱ θυγατέρες «τῶν καλυτέρων τῆς νήσου οἰκογενειῶν»[54]. Ἀπὸ τὸ 1829 (ἄφιξη τοῦ D. Leeves στὴν Κέρκυρα καὶ ἔναρξη τῆς συνεργασίας μὲ τὸν Ν. Βάμβα) θεμελιώνεται ἡ παιδεία τῶν θηλέων στὴν Κέρκυρα. Ἀπὸ μιὰ ἔκθεση γιὰ τὶς ἐξετάσεις τοῦ 1831 μαθαίνουμε ὅτι οἱ μισσιονάριοι εἶχαν σχολεῖα στὸν Ποταμό, τὸ Μαντούκι, καὶ τοὺς Καστράδες μὲ περισσότερες ἀπὸ 150 μαθήτριες, ποὺ ὑποστηρίζονταν «ἀπὸ τὴν ἀγαθοεργὸ καὶ εὐσπλαχνικὴ διάθεσιν ἑταιρείας συγκειμένης ἀπὸ Κυράδαις τῆς Ἀγγλίας καὶ Σκωττίας... ὑπὸ τὴν διεύθυνσιν τοῦ αἰδεσιμωτάτου κυρίου Λήβς». Παράλληλα ὑπῆρχε ἡ Σχολὴ τοῦ Ἐλέους στὴν πόλη τῆς Κέρκυρας, ἀπὸ τὸ 1829, μὲ περισσότερες ἀπὸ 120 μαθήτριες τὸ 1831. Τὸ σχολεῖο αὐτὸ τελοῦσε «ὑπὸ τὴν ἄμεσον προστασίαν τῆς Α.Ε. τοῦ σὲρ Φεδερίκου Ἀδὰμ (τοῦ Ἁρμοστῆ) καὶ ὑπὸ τὴν ἐπαγρύπνηση μιᾶς ἐπιλέξεως Κυριῶν, προεδρευομένων ἀπὸ τὴν Λαίδη Ἀδάμ»[55]. Τὸ ἴδιο σχολεῖο θὰ ἔχει 150 μαθήτριες τὸ ἑπόμενο ἔτος[56]. Τὸν ἴδιο χρόνο ἀναφέρονται

53. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 177.

54. Ἀγγελο-Διονύση Δεμπόνου, *Ἡ παιδεία στὴν Κεφαλλονιὰ στὰ χρόνια τῆς Ἀγγλοκρατίας*, περιοδ. «Παρνασσός», τ. ΚΔ (1982), σ. 255.

55. «Gazetta Jonia», ἀρ. 31/1831, σ. 7.

56. «Gazetta Jonia», ἀρ. 74/1832, σ. 7.

συνολικὰ 345 μαθήτριες στὰ πέντε σχολεῖα κορασίων τῆς Κέρκυρας (ἀπὸ τὸ 1831 λειτουργοῦσε σχολεῖο καὶ στοὺς Κυνοπιάστες). «Πολυάριθμα» σχολεῖα «κορασίων» λειτουργοῦσαν τὴν ἴδια ἐποχὴ στὰ Κύθηρα, στὴ Ζάκυνθο καὶ στὴν 'Ιθάκη[57]. Γιὰ τὸ σχολεῖο τοῦ 'Αγίου 'Ανδρέου ὁ ἄγγλος μισσιονάριος Wilson ἔγραφε ὅτι θὰ ἀσκοῦσε «εὐεργετικὴ ἐπίδραση ἀνάμεσα σὲ ὅλες τὶς τάξεις»[58].

Οἱ ἀμερικανοὶ μισσιονάριοι τῆς 'Επισκοπικῆς 'Εκκλησίας ἔδειξαν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν κατάρτιση διδασκαλισσῶν. Στὴν κατεύθυνση αὐτὴ διακρίθηκε ἰδιαίτερα τὸ ζεῦγος Hill. Στὸ σπίτι τους, μὲ τὴν ἔγκριση τῆς Κυβερνήσεως καὶ μὲ ἔξοδά της, στάλθηκαν τὸ 1834 δώδεκα νέες κοπέλες, γιὰ νὰ ἐκπαιδευτοῦν κατάλληλα[59]. Ἔτσι, ὅταν ἱδρύθηκαν τὰ πρῶτα κυβερνητικὰ σχολεῖα γιὰ κορίτσια (1836), πῆραν τὸ προσωπικό τους ἀπὸ τὴ σχολὴ Hill. 'Ο Maurer θὰ σημειώσει σχετικά, ὅτι τὸ σχολεῖο «ποὺ διηύθυνε προσωπικὰ ἡ ἐξαίρετη παιδαγωγὸς κ. Hill, στάθηκε τὸ φυτώριο, ἀπ' ὅπου βγῆκε ἀργότερα ἕνα πλῆθος ἀπὸ ἄξιες διδασκάλισσες καὶ παιδαγωγούς»[60]. Μεγάλη σχολὴ θηλέων διηύθυνε καὶ ὁ E. Riggs τὸ 1834 στὸ Ἄργος[61], συνεργαζόμενος ἀπὸ τὸ 1836 μὲ τὸν συνάδελφό του Benjamin.

3. Τὰ *ξένα σχολεῖα*

Οἱ μισσιονάριοι τῶν διαφόρων ἱεραποστολικῶν 'Εταιρειῶν ἀνέπτυξαν τὴν ἐκπαιδευτική τους δραστηριότητα εὐρύτατα σὲ ὅλα τὰ ἀστικὰ κέντρα τοῦ νεογέννητου

57. «Gazetta Jonia», ἀρ. 70/1832, σ. 6.
58. S. S. Wilson, *A Narrative*..., ὅπ. παρ., σ. 223.
59. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 22, Wenger, *Beiträge*..., ὅπ. παρ., σ. 61.
60. *'Ο 'Ελληνικὸς Λαός*, ὅπ. παρ., σ. 532.
61. Wenger, *Beiträge*, ὅπ. παρ., σ. 57.

῾Ελληνικοῦ Κράτους. Τὰ στοιχεῖα ποὺ ἔχουμε ὑπόψη, ὁπωσδήποτε ὄχι ἀκόμη πλήρη ἀφοῦ ὑπάρχει ἀνεκμετάλλευτο πλούσιο ἀρχειακὸ ὑλικό, μᾶς δίνουν τὴν ἀκόλουθη εἰκόνα. Στὴν ᾿Αθήνα ἀνέπτυξαν δραστηριότητα ἰδιαίτερα οἱ ἀμερικανοὶ Robertson καὶ Hill, ἐκθειαζόμενοι ἀπὸ παντοῦ ὡς μεγάλοι «ἀνθρωπιστές»[62]. Διηύθυναν τὸ ἀμερικανικὸ ἐκπαιδευτήριο, ἀφοῦ εἶχαν δράσει πρῶτα στὴν Τῆνο[63]. Στὸ ἐπιτελεῖο αὐτὸ θὰ προστεθοῦν ἡ κ. Hill, καὶ ὁ J. King. ῾Η σχολὴ Hill ἄρχισε τὸ 1831 στὸ ἰσόγειο τοῦ σπιτιοῦ τῆς οἰκογένειας Hill, γιὰ νὰ ἀποκτήσει δύο χρόνια μετὰ ἰδιόκτητο κτήριο μὲ τὶς εἰσφορὲς ᾿Αμερικανῶν. Περιλάμβανε Δημοτικὸ καὶ Γυμνάσιο, ἀγοριῶν καὶ κοριτσιῶν, ποὺ ἔφθαναν τὰ 300 τὸ 1833, γιὰ νὰ αὐξηθοῦν σὲ λίγο σὲ 700[64]. ῾Η σχολὴ Hill ἔγινε γρήγορα ἕνα μεγάλο καὶ πολυδιαφημισμένο ἵδρυμα, στὸ ὁποῖο φρόντιζαν νὰ στέλνουν τὰ παιδιά τους οἱ εὐπορότερες καὶ ἀριστοκρατικότερες οἰκογένειες τῆς πρωτεύουσας. ῾Ο Robertson, ὅταν σταμάτησε τὴ συνεργασία του μὲ τὸν Hill, ἐγκαταστάθηκε στὴ Σύρο (1833), ὅπου διηύθυνε σχολεῖο μὲ περισσότερα ἀπὸ 300 κορίτσια.

Παράλληλη δραστηριότητα ἀνέπτυξε ὁ J. King, ποὺ θὰ ἀπασχολήσει ἀργότερα τὴν ᾿Εκκλησία καὶ τὶς ἑλληνικὲς ᾿Αρχὲς μὲ τὶς συνεχεῖς προκλήσεις του στὴν ὀρθόδοξη συνείδηση τοῦ λαοῦ[65]. Τὸ 1829 ἵδρυσε σχολεῖο στὸν Πόρο καὶ ἀργότερα (1836) στὴν ᾿Αθήνα (70 μαθητές). Τὸ γυμνάσιο τοῦ King στὰ πρῶτα χρόνια παρουσίασε

62. G. Maurer, *῾Ο ῾Ελληνικὸς Λαός*, ὅπ. παρ., σ. 532. Πρβλ. Κ. Καιροφύλλα, *῾Η Σχολὴ Χὶλλ κατὰ τὸ 1835*, «Ν. ῾Εστία» 1.9.1931, σ. 909-913. Σπ. Μαγγίνα, *Σύντομη βιογραφία ᾿Ιω. Χίλλ*, χ.τ.χρ.

63. Wenger, *Beiträge*, ὅπ. παρ., σ. 61.

64. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 22. Wenger, *Αὐτόθι.*

65. ῾Ο J. King ἦταν μισσιονάριος τῆς ᾿Αμερικανικῆς A.B.C.F.M. Βλ. γι᾿ αὐτὸν στοῦ Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 25.

μεγάλη ἄνθιση. Ἄρχισε νὰ ὑποχωρεῖ μόνο μετὰ τὴν ἵδρυση τοῦ Βασιλικοῦ Γυμνασίου τῶν Ἀθηνῶν (1835). Δὲν ἔπαψε ὅμως ἡ δραστηριότητα τοῦ King στὸ χῶρο τῆς κατηχήσεως τῶν μαθητῶν τοῦ Γυμνασίου κάθε Κυριακή[66]. Ὁ A. Hildner τῆς ἱεραποστολῆς τῆς Basel, συνεργαζόμενος μὲ τὴν C.M.S. τοῦ Λονδίνου, ἵδρυσε τὸ «Φιλελληνικὸν Παιδαγωγεῖον» στὴ Σύρο, ποὺ γρήγορα ἔγινε σπουδαῖο ἐκπαιδευτικὸ κέντρο μὲ περισσότερους ἀπὸ 500 μαθητές[67]. Ὁ Hildner ἄσκησε ἐκπαιδευτικὴ δραστηριότητα στὴν Ἑλλάδα ἐπὶ 44 ὁλόκληρα χρόνια. Παράλληλα δροῦσε στὴ Σύρο καὶ ὁ Korck, ὅπου διηύθυνε τὸ 1829 δύο ἑλληνικὰ καὶ δύο ἀλληλοδιδακτικὰ σχολεῖα, χρησιμοποιώντας 3 δασκάλους καὶ 2 δασκάλες[68]. Τὸ 1837 ξέρουμε ὅτι λειτουργοῦσε στὰ Χανιὰ σχολεῖο ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ J. Benson[69], ἐνῶ στὴν Πάτρα ἀνέπτυξαν ἐκπαιδευτικὴ δραστηριότητα μισσιονάριοι Βαπτιστές[70].

Ἀπὸ τοὺς μισσιονάριους σχεδιαζόταν καὶ ἡ ἵδρυση πανεπιστημίου στὴν Ἀθήνα, τοῦ ὁποίου τὴ διεύθυνση θὰ ἀναλάμβανε ὁ King. Τὸ σχέδιο αὐτὸ ἄρχισε νὰ λειτουργεῖ ἤδη ἀπὸ τὸ 1827, ἀλλὰ ἡ ἔλλειψη προσωπικοῦ δὲν διευ-

66. Βλ. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 75 ἑ. Wenger, *μν. ἔργ.*, σ. 56 ἑ.
67. E. Stock, *The History of the C.M.S.*, τ. 1, London 1899, σ. 350 ἑ. Wenger, *ὅπ. παρ.*, σ. 63. Ἰδιαίτερα βλ. Δημ. Ἰ. Πολέμη, *Ἄγνωστα μονόφυλλα τῶν ἐν Σύρῳ Μισσιοναρίων καὶ εἰδήσεις περὶ τοῦ φιλελληνικοῦ Παιδαγωγείου*, «Ὁ Ἐρανιστής» (1972) σ. 14-22. Γιὰ τὰ ἔτη 1835 καὶ 1842 οἱ πηγὲς μᾶς δίνουν τοὺς ἀκόλουθους ἀριθμοὺς γιὰ τὰ Σχολεῖα του Hildner: 1835, 247 ἀγόρια -306 κορίτσια· 1842, 377 ἀγόρια καὶ 287 κορίτσια (Πολέμη, *ὅπ. παρ.*, σ. 18,20 ἑ.). Ὅσο γιὰ τὴν τόσο μεγάλη μισσιοναριστικὴ δραστηριότητα στὴ Σύρο, μὴν ξεχνᾶμε πὼς ἦταν τότε τὸ πρῶτο λιμάνι τῆς Χώρας καὶ ἕνα ἀπὸ τὰ σπουδαιότερα τῆς Μεσογείου.
68. Πολέμη, *μν. ἔργ.*, σ. 16 ἑ.
69. Wenger, *μν. ἔργ.*, σ. 61 ἑ.
70. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 124.

κόλυνε τὴν ἐφαρμογή του[71]. Ἄριστα ὅμως καὶ σὲ μεγάλη ἔκταση ἐφαρμόσθηκε ἡ ἀποστολὴ εὐφυῶν νέων στὴν Εὐρώπη ἢ στὶς Η.Π.Α., γιὰ νὰ λάβουν εἰδικὴ ἐκπαίδευση καὶ ἐπιστρέφοντας νὰ ἀναπτύξουν δραστηριότητα στὸ χῶρο τῆς παιδείας[72]. Μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ ἑλληνικὴ παιδεία μποροῦσε νὰ κατευθύνεται συγκεκαλυμμένα μέν, ἀλλ' ἀποδοτικὰ ἀπὸ τοὺς μισσιοναρίους. Ὅτι τοῦτο δὲν ἀποτελεῖ ἁπλὴ εἰκασία, ἀποδεικνύεται ἀπὸ μυστικὴ ἔκθεση τοῦ Korck πρὸς τὸν W. Jowett (30.8.1830 — ζοῦσε ἀκόμη ὁ Καποδίστριας) ἀπὸ τὴ Σύρο: «Φροντίζω, ὅσο μπορῶ περισσότερο, νὰ ἀποφύγω νὰ δώσω στὴν Κυβέρνηση τὸ παραμικρὸ δικαίωμα νὰ ἀναμειγνύεται στὰ δυὸ σχολεῖα μου». Καὶ συνεχίζει: «Ὀφείλουμε νὰ φροντίζουμε ἰδιαίτερα νὰ ἔχουμε μερικὰ ἄτομα ἐξ ὁλοκλήρου κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίβλεψή μας, γιὰ νὰ φροντίζουν γιὰ τὴν οἰκογενειακὴ καὶ σχολικὴ παιδεία. Μόνο τότε θὰ μπορέσουμε νὰ κάμουμε κάτι τέλειο καὶ νὰ μορφώσουμε δασκάλους, ποὺ θὰ ἐργάζονται σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα μας (in our spirit). Πιστεύω, λοιπόν, εἶναι καιρὸς νὰ λάβουμε μέτρα, τὸ γρηγορότερο δυνατό, ὥστε νὰ θέσουμε ὑπὸ τὴν ἐποπτεία μας μερικοὺς ἀξιοσύστατους νέους, μὲ τὴν προοπτικὴ νὰ τοὺς καταρτίσουμε σὲ εὐφυεῖς καὶ εὐσεβεῖς ἐκπαιδευτικούς»[73]. Λόγια, ἐπιφανειακὰ γεμάτα ἀνθρωπισμὸ καὶ εὐσέβεια, ποὺ ὅμως σ' ἐκεῖνον ποὺ ξέρει τὴ «γλώσσα» τῶν μισσιοναρίων φανερώνουν τὸ πραγματικὸ νόημά τους.

71. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 75 ἑ. Πρβλ. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 77, σημ. 6 καὶ 335, σημ. 3.

72. Βλ. Theodore Saloutos, *American Missionaries in Greece (1820-1869)*, στὸ περ. «Church History» 24 (1955), σ. 155 ἑ. Πρβλ. S. S. Wilson, *A Narrative*, σ. 220 ἑ.

73. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 114, σημ. 5.

Θὰ κλείσουμε αὐτὴ τὴν πλευρὰ τοῦ θέματός μας, παρουσιάζοντας δειγματοληπτικὰ μερικὰ ἀριθμητικὰ σύνολα. Μιὰ Ἑταιρεία καὶ μόνη, ἡ Church Missionary Society, ποὺ ἐκπροσωποῦσε τὴν ἐπίσημη Ἀγγλικὴ Ἐκκλησία, διέθετε κατὰ τὸ σχολικὸ ἔτος 1838-1839 στὴν Ἑλλάδα ἕνα διευθυντὴ σχολείου, μία γυναίκα διευθύντρια (M. C. Wilcox) στὴ Σύρο καὶ 13 Ἕλληνες δασκάλους, ποὺ ἐργάζονταν γιὰ τοὺς σκοπούς της[74]. Ὅσο δὲ ἀφορᾶ στοὺς ἀριθμοὺς τῶν μαθητῶν τῶν προτεσταντικῶν σχολείων σὲ γενικὰ σύνολα, ἕνας σύγχρονος Ἕλληνας, ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος, ὑπολόγιζε, ὅτι πάνω ἀπὸ 2.000 παιδιὰ στὴν Ἑλλάδα φοιτοῦσαν στὰ ἀγγλοαμερικανικὰ σχολεῖα, ἀναφερόμενος μόνο στὴν Ἀθήνα, στὴ Σύρο καὶ τὸ Λιμένιο (Σπάρτης)[75].

Ἀλλὰ καὶ ἕνας μισσιονάριος, ὁ D. Leeves, ὑπολόγιζε τὸ 1839 σὲ 1.500 τὰ παιδιὰ *μόνο* στὴν Ἀθήνα, τὴ Σύρο καὶ τὰ Χανιά, ποὺ «βρίσκονταν ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ», ἐννοώντας φυσικὰ τὴ φοίτησή τους στὰ σχολεῖα τους. Διαπιστώνουμε, δηλαδή, ὅτι ἕνα σημαντικότατο μέρος τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας περνοῦσε ἀπὸ τὰ σχολεῖα τῶν μισσιοναρίων, διαμορφώνοντας σ' αὐτὰ τὴ θρησκευτικὴ καὶ κοινωνικοπολιτικὴ συνείδησή του, καὶ μάλιστα τὰ παιδιὰ τῶν μεγαλοαστικῶν οἰκογενειῶν, ποὺ θὰ ἀποτελοῦσαν ἀργότερα τὴν ἄρχουσα τάξη τῆς χώρας. Θὰ φανεῖ δὲ περίεργο —καὶ ὅμως εἶναι πέρα γιὰ πέρα ἀληθινὸ— ὅτι καὶ πολλοὶ (Ἕλληνες) *κληρικοὶ* φοιτοῦσαν στὰ προτεσταντικὰ σχολεῖα, γιὰ ἐπιμόρφωση κυρίως, ὅπως καὶ *διδάσκαλοι τῶν θρησκευτικῶν*[76]. Δὲν εἶναι, λοιπόν,

74. *Αὐτόθι*, σ. 72.
75. Βλ. Κ. Οἰκονόμου, *Τὰ Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικά...*, τ. Γ', σ. 297.
76. Βλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τ. Α', ἐν Ἀθήναις 1920, σ. 326 καὶ 331.

ἀνεξήγητος ὁ προτεσταντικὸς —καὶ γενικὰ δυτικότροπος— διαποτισμὸς τῆς ἑλληνικῆς παιδείας καὶ θρησκευτικῆς ζωῆς.

Τὴν κυριαρχία τῶν Δυτικῶν στὴν ἑλληνικὴ παιδεία ἐπιβεβαιώνει ἐπίσημα μία ἔκθεση τοῦ Ἁρμοστοῦ τῆς Ἑπτανήσου Ward πρὸς τὸν Ἄγγλο Ὑπουργὸ Ἀποικιῶν Grey, γραμμένη μάλιστα τὸ 1850 (20.7.1850): «Ἡ ἐκπαίδευση τῆς νεολαίας τόσο ἐδῶ [Ἑπτάνησα], ὅσο καὶ στὴν Ἑλλάδα, εἶναι *σχεδὸν ἐξ ὁλοκλήρου* στὰ χέρια Ἄγγλων καὶ Ἀμερικανῶν, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἀσκήσει σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση μιὰ πολὺ *σωτήρια ἐπίδραση*». Ἀναφερόμενος στὶς ἀντιδράσεις, ποὺ ἦταν ἑπόμενο νὰ συνοδεύουν αὐτὴ τὴν τόσο ἐκτεταμένη καὶ ἐντατικὴ μισσιοναριστικὴ δραστηριότητα, θὰ συνεχίσει: «Θὰ αἰσθανόμουν δὲ μεγάλη λύπη νὰ δῶ ἕνα *σύστημα, ποὺ ἔχει λειτουργήσει τόσο καλὰ* μέχρι τώρα, νὰ καταστρέφεται ἀπὸ τὴ λαϊκὴ πρόληψη, ἡ ὁποία θὰ ἦταν ἀναμφίβολα τὸ ἀποτέλεσμα τῆς πεποίθησης —ὁπωσδήποτε ὄχι δικαιολογημένης— ὅτι ἡ Κυβέρνηση εἶχε ἀπώτερους σκοποὺς ὑπόψη καὶ χρησιμοποίησε τὴν παιδεία σὰν μέσο προσηλυτισμοῦ»[77]. Εἶναι φανερό, ὅπως τουλάχιστο τὸ πρῶτο μέρος τῆς παραπάνω ἀναφορᾶς τοῦ Ἄγγλου Ἁρμοστῆ ἀποδεικνύει, ὅτι ἡ ἀντίδραση δὲν ὀφειλόταν καθόλου σὲ πρόληψη, ἀφοῦ ἀπὸ τὸν ἴδιο βεβαιώνεται, ὅτι ἡ παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ βρισκόταν στὰ χέρια τους!

4. Τὰ *προτεσταντικὰ «κυριακὰ σχολεῖα»*

Τὴν ἐκπαιδευτικὴ ὅμως δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων συνόδευε καὶ ἔντονη *κατηχητικὴ δράση* ἀνάμεσα στὴν Ἑλληνικὴ νεολαία. Τὸ λεγόμενο στὴν Εὐρώπη *Κυ-*

77. P.R.O., C.O. 136/137, φ. 5-αβ (ἀνέκδοτη).

ριακὸ Σχολεῖο (Sunday School) μέσω τῶν μισσιοναρίων ἐνσωματώθηκε στὴν ἑλληνικὴ ζωή[78], χωρὶς μὲ τοῦτο νὰ θέλουμε νὰ ἀρνηθοῦμε, βέβαια, τὶς ἀρχαιότερες καταβολὲς τῆς χριστιανικῆς κατηχήσεως. Πρόκειται ὅμως γιὰ μιὰ σημαντικὴ μεταβολὴ στὸ θέμα τῆς κατηχήσεως τῆς νεολαίας: α) Ἡ *κατήχηση* περιέρχεται στὰ χέρια ὄχι ὀρθοδόξων κατηχητῶν, καὶ μάλιστα κληρικῶν ὅπως πρῶτα, ἀλλὰ μισσιοναρίων εἰδικευμένων στὴν προπαγάνδα τοῦ Προτεσταντισμοῦ καὶ τοῦ δυτικοῦ τρόπου ζωῆς· β) Μεταφέρεται —κυρίως— ἀπὸ τοὺς ναοὺς σὲ αἴθουσες, κάτι ποὺ θὰ βρεῖ συνέχεια δυστυχῶς ἀργότερα καὶ ἀπὸ ἐνδοελληνικὲς προσπάθειες καὶ θὰ τὸ κατακρίνει εὔλογα ὁ παραδοσιακὸς Ἀλ. Παπαδιαμάντης. (Λέμε ἐδῶ «κυρίως», γιατὶ δοθείσης εὐκαιρίας δὲν δίσταζαν καὶ οἱ μισσιονάριοι νὰ διδάσκουν μέσα στὶς ὀρθόδοξες ἐκκλησίες, ὅταν ἀνυποψίαστοι κληρικοὶ μὲ κάθε εὐκολία τοὺς τὶς προσέφεραν, διευκολύνοντας τὸ ἔργο τους...)· γ) Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὅμως οἱ μισσιονάριοι ἔδωσαν *τὴν ἀφορμὴ* καὶ *τὸ ὑπόδειγμα* καὶ στοὺς ὀρθοδόξους, ποὺ θέλησαν —γιὰ πολλοὺς λόγους— νὰ μιμηθοῦν τὶς μεθόδους των, νὰ μεταφέρουν τὴν κατήχηση σὲ αἴθουσες, ὅπως καὶ τὸ κήρυγμα, ἀποκομμένα ἀπὸ τὴ λειτουργικὴ καὶ ἀσκητικομοναστικὴ ζωὴ καὶ αὐτονομημένα, ὑπὸ τὴ μορφὴ διδασκαλίας θρησκευτικῆς, μὲ τὸν γνωστὸ «θεωρητικὸ» καὶ διανοητικὸ χαρακτήρα.

Τὸ πρῶτο δυτικοῦ τύπου «κυριακὸ σχολεῖο» στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ἱδρύθηκε ἀπὸ τὸν I. Lowndes στὴν Κέρκυρα τὸ 1825[79]. Τί δίδασκαν στὰ «κυριακὰ σχολεῖα» τῶν

78. Βλ. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 178· Πρβλ. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 81, σημ. 3.

79. Ἔκθεση Lowndes ἀπὸ 18.11.1825, ὅπου ὁ ἄγγλος μισσιονάριος

μισσιοναρίων θὰ μᾶς ἀπασχολήσει παρακάτω. Πάντως ὅλοι οἱ μισσιονάριοι συστηματικὰ διατηροῦσαν —παράλληλα μὲ τὰ σχολεῖα τους— καὶ κατηχητικά, γιὰ νὰ μποροῦν ἀνετότερα νὰ προσφέρουν τὴ θρησκευτικὴ διδασκαλία τους.

Πρέπει βέβαια νὰ σημειωθεῖ, ὅτι ἡ δίψα τῶν Ἑλλήνων γιὰ θρησκευτικὴ ἀγωγὴ δημιουργοῦσε τὶς καλύτερες προϋποθέσεις εὔκολης ἐξαπάτησης καὶ τῶν κληρικῶν ἀκόμη. Κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Leeves οἱ (ὀρθόδοξοι) κληρικοὶ τῆς Κέρκυρας ὁδηγοῦσαν οἱ ἴδιοι τοὺς μαθητές τους τοῦ ἑλληνικοῦ-δημόσιου σχολείου στὰ προτεσταντικὰ κατηχητικά, ὅπου μάθαιναν πλὴν τῶν ἄλλων καὶ τὸ «Πάτερ ἡμῶν» στὴν κακόζηλη νεοελληνικὴ μετάφραση τῶν μισσιοναρίων, ποὺ ἀκούγεται μέχρι σήμερα στὶς συνάξεις τῶν αὐτόχθονων Προτεσταντῶν τῆς χώρας μας. Δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ἀναλυθεῖ περισσότερο, τί ἐσήμαινε αὐτὸ γιὰ τὴ συνέχιση τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης καὶ λειτουργικῆς ζωῆς ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες νέους. Τὰ μαθήματα μάλιστα τὰ παρακολουθοῦσαν, ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς νέους, καὶ ἐνήλικες[80].

5. Κλείσιμο *τῶν μοναστηριῶν*

Ἐδῶ πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ καὶ ἡ συστηματικὴ προπαγάνδα τῶν δυτικῶν καὶ δυτικοφίλων ἐναντίον τοῦ μοναχισμοῦ καὶ τῶν μοναστηρίων καὶ ἡ μανιώδης ἐκδίωξη τῶν μοναχῶν ἀπὸ τὰ σχολεῖα καὶ τὴν κοινωνία —κάτι ποὺ μὲ πάθος ὑποστήριζε καὶ ὁ Κοραής—, μὲ καταφανὴ βέβαια στόχο νὰ ἀποκοπεῖ κάθε δεσμὸς τῆς

ἀναφέρει, ὅτι ἵδρυσε «the first Sunday School in Greece», δηλ. στὴν Κέρκυρα (= L.M.S., Greek Mission, Box 2, Corfu 1825).

80. Ἔκθεση Leeves ἀπὸ 14.10.1830, σ. 3 = Ἀρχεῖο τῆς B.F.B.S., Foreign Corresp. Inw. 1830/4, σ. 55.

ἑλληνικῆς κοινωνίας ἀπὸ τὸν μοναχισμὸ καὶ τὸ μοναστήρι, τὸ φυσικὸ δηλαδὴ σχολεῖο τῆς Ρωμηοσύνης στὰ χρόνια τοῦ Βυζαντίου καὶ τῆς δουλείας. Ἂν λάβουμε ὑπόψη, ὅτι στὴν ἐλεύθερη μικρὴ Ἑλλάδα τοῦ 1833 βρέθηκαν κάπου 600 μοναστήρια, σημαίνει ὅτι δίπλα σὲ κάθε κώμη καὶ πόλη ὑπῆρχε κάποιο μοναστήρι, μέσα στὸ ὁποῖο συνεχιζόταν, ὅπως καὶ συνεχίζεται, ἡ ἁγιοπατερικὴ παράδοση. Μὲ τὴ διάλυση (1834) ὑπερπεντακοσίων μοναστηριῶν πραγματοποιόταν τὸ πονηρὸ αὐτὸ σχέδιο, ποὺ ἄνοιγε τὸ δρόμο στὴ δυτικοποίηση τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, ἀποκομμένου ἀπὸ τὶς πνευματικὲς πηγές του. Εἶναι δὲ γεγονὸς ὅτι αὐτὴ ἡ ἀντιμοναστηριακὴ προπαγάνδα —ὅπως καὶ ὅλες οἱ μεθοδευμένες προπαγάνδες— ἐπηρέαζε ἀσυναίσθητα καὶ τοὺς κοπτόμενους ὑπὲρ τῆς Ὀρθοδοξίας, ἀλλὰ ποὺ ἦταν κατ' οὐσία θύματα τῆς δυτικῆς νοοτροπίας, καὶ τὰ ὁποῖα πολὺ γρήγορα περιόρισαν τὴν Ὀρθοδοξία σὲ «ἐπιστημονικὴ» (θεωρητικὴ) διδασκαλία κατὰ τὰ δυτικὰ πρότυπα καὶ σὲ ἄσαρκη ἠθικολογία, ἀντιρρητικὴ ἢ ἀπολογητική.

6. Ἡ *ἀντίδραση*

Ἡ ἐξάπλωση τῶν σχολείων τῶν μισσιοναρίων ἦταν ἑπόμενο νὰ ἐγείρει ἀντιδράσεις. Ἤδη ἀπὸ τὸ 1834 (ἔλευση τοῦ Κ. Οἰκονόμου στὴν Ἑλλάδα), ἀρχίζει ἡ δραστηριοποίηση τῆς παραδοσιακῆς παράταξης καὶ ἐμφανίζεται ἡ πρώτη ἀντιπροτεσταντικὴ φιλολογικὴ παραγωγή. Ἐπίσημα τὸ ἔναυσμα δόθηκε τὸ 1836 ἀπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, γιατὶ ἀνάλογη μὲ τὴ δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο ἦταν καὶ ἐκείνη στὴ Μ. Ἀσία καὶ γενικότερα στὸ κλίμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, στὸ ὁποῖο ἀνῆκε καὶ ἡ Ἑπτάνησος. Μετὰ τὴν ἀπόλυση σχετικῆς Ἐγκυκλίου

τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Γρηγορίου ΣΤ΄[81], σφοδροῦ πολεμίου τοῦ μισσιοναρισμοῦ —κάτι πού τοῦ στοίχισε τὴν ἀπώλεια τοῦ θρόνου του τὸ 1840— ὀργανώνεται ἡ ἀντίδραση καὶ στὴν Ἑλλάδα καὶ ἀρχίζει νὰ περιορίζεται ὁ σχολικὸς ὀργασμὸς τῶν μισσιοναρίων. Θὰ συνεχισθεῖ ὅμως γιὰ μιὰ ἀκόμη δεκαετία, γιατὶ καὶ οἱ μισσιονάριοι ἦταν ἑπόμενο νὰ συσπειρωθοῦν, μὲ τὴ βοήθεια τῶν δυτικοφρόνων, καὶ νὰ ἀποκρούουν τὶς ἐναντίον τους ἀντιδράσεις μὲ τὰ κατάλληλα ὅπλα. Μόλις ἀπὸ τὸ 1850 (ἀποκατάσταση τῶν σχέσεων τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο) θὰ δραστηριοποιηθεῖ ἡ παράταξη τῶν παραδοσιακῶν, ἀποκτώντας μεγαλύτερη ἑνότητα καὶ ἀποτελεσματικότητα στὶς ἐνέργειές της. Ἔτσι τὸ 1852 καταδικάζεται ὁ King γιὰ προσηλυτισμό, ἐνῶ προηγουμένως —εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς ἀλλαγῆς κλίματος— οἱ δεκατέσσερις (14) ἀναφορὲς-καταγγελίες τῆς Ἱερᾶς Συνόδου πρὸς τὶς Κυβερνήσεις τῶν ἐτῶν 1834-1839 κατέληγαν συστηματικὰ στὸν κάλαθο τῶν ἀχρήστων... Μετὰ τὸ 1850 ὅμως κορυφώνεται ἡ δραστηριότητα τῶν λαϊκῶν φωτιστῶν, τοῦ Παπουλάκου καὶ τοῦ Φλαμιάτου. Ἔτσι τὸ 1854 ὑπουργικὴ ἐγκύκλιος ὁρίζει νὰ γίνεται στὰ σχολεῖα, τουλάχιστο μιὰ φορὰ τὴν ἑβδομάδα, ἀνάγνωση ἱερῶν ἀκολουθιῶν ἀπὸ τὰ Μηναῖα καὶ «αὐτῆς ἀκόμη τῆς ἀφρόνως χλευαζομένης παρὰ τῶν δοκησισόφων Ὀκταήχου» (ἄμεση ἀπάντηση στοὺς διανοουμένους-διαφωτιστὲς καὶ τοὺς μισσιονάριους). Μιὰ πρόταση τοῦ Δ. Στρούμπου τὸ 1855 «νὰ προτιμῶνται οἱ ἱερεῖς ὡς δημοδιδάσκαλοι», ἐπαναλαμβάνεται ἀπὸ τὸν Ν. Σαρίπολο τὸ 1865, τὸ δὲ 1857 ὁ νέος Κανονισμὸς τῶν Γυμνασίων καὶ τῶν Ἑλληνικῶν Σχολείων εἰσάγει τὸν

81. Μ. Γ. Γεδεών, *Κανονικαὶ Διατάξεις...*, τ. Β΄, Ἐν Κων/λει 1889, σ. 197 ἑ.ἑ. Πρβλ. Shaw, *μν. ἔργ.*, σ. 28.

θεσμὸ τοῦ ἐκκλησιασμοῦ τῶν μαθητῶν τὶς Κυριακὲς καὶ Ἑορτὲς μὲ τὴν ἐπιτήρηση τῶν διδασκάλων καὶ καθηγητῶν. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν μιὰ προσπάθεια νὰ ἐπιστρέψει ἡ παιδεία στὶς πηγές της, μετὰ φυσικὰ τὴν τρομακτικὴ ἔκταση ποὺ εἶχε λάβει ἡ σχολικὴ δράση τῶν μισσιοναρίων καὶ τὶς διαπιστούμενες ἀλλοιώσεις. Βέβαια, ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ εὔκολα χαρακτηρίσθηκε ἀπὸ τοὺς δυτικόφρονες —κάτι ποὺ γίνεται μέχρι σήμερα— ὡς νίκη τοῦ συντηρητικοῦ κατεστημένου! Ἦλθε ὅμως κάπως ἀργὰ ἡ ἀντίδραση αὐτή, γιατὶ ἤδη ἡ πρώτη μετεπαναστατικὴ γενιὰ εἶχε γιὰ καλὰ μπολιασθεῖ ἀπὸ τὸ δυτικὸ θρησκευτικὸ καὶ κοινωνικοπολιτικὸ πνεῦμα. Οἱ μετέπειτα ἐξελίξεις στὴ θρησκευτικὴ ζωὴ τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ (κεντρόφυγες τάσεις, «παρεκκλησιαστικὲς» κινήσεις μὲ δομὴ δυτική, εὐσεβιστικὴ καλλιέργεια τοῦ λαοῦ κ.λ.π.) ἐπιβεβαιώνουν ἁπλῶς τὴν σημειωθεῖσα παρέκκλιση.

IV. Η ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΤΗΣ «ΜΕΤΑΚΕΝΩΣΗΣ»

1. *Τυπογραφεῖα καὶ ὀργασμὸς ἐκδόσεων*

῾Η δραστηριότητα τῶν μισσιοναρίων συνδέθηκε στενὰ μὲ τὴν ἐκτύπωση καὶ κυκλοφορία βιβλίων καὶ φυλλαδίων, ποὺ διέδιδαν συστηματοποιημένα τὴ διδασκαλία τους. ῎Ηδη κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας οἱ παπικὲς ἱεραποστολὲς (ἡ παπικὴ προπαγάνδα) κυκλοφοροῦσαν κατάλληλα βιβλία μεταξὺ τῶν ῾Ελλήνων, καὶ μάλιστα στὴν ἁπλὴ νεοελληνικὴ γλώσσα, γιὰ νὰ εἶναι εὔληπτα καὶ νὰ γίνονται εὐκολότερα δεκτὰ ἀπὸ τὸ λαό. Δὲν εἶναι τυχαῖο, ὅτι τόσο οἱ παπικὲς ὅσο καὶ οἱ προτεσταντικὲς ἱεραποστολὲς χρησιμοποιοῦσαν πάντοτε τὴν ἁπλὴ γλώσσα τοῦ λαοῦ, δηλαδὴ τὴν ὁμιλουμένη γλώσσα τῆς ἐποχῆς τους. Αὐτὸ συνέβαινε, γιατὶ δὲν φιλολογοῦσαν ἁπλῶς, οὔτε ἀπευθύνονταν στοὺς λίγους, ἀλλὰ ἐνδιαφέρονταν νὰ πλησιάσουν τὸ λαὸ καὶ νὰ ἀγγίξουν τὴν καρδιά του, γιατὶ μόνο ἔτσι θὰ πραγματοποιόταν ὁ σκοπός τους. ῎Ηδη τὸ 1822 ὁ W. Jowett, πράκτορας τῆς C.M.S., ποὺ ἐπεχείρησε ἐξερευνητικὴ περιοδεία στὴ Μεσόγειο, πρὶν ἀρχίσουν οἱ μόνιμες ἐγκαταστάσεις, περιγράφοντας τὶς ἐντυπώσεις του καὶ καθορίζοντας τοὺς κύριους στόχους τῶν μισσιοναρίων, ὑπογράμμιζε ἰδιαίτερα τὴν ἀνάγκη χρήσης τῆς ζωντανῆς γλώσσας τοῦ λαοῦ[82] — ἕνα ἀποστολικὸ πραγματικὰ μέτρο, ποὺ μὲ μεγάλη προσοχὴ ἀκολουθοῦν ὅλες οἱ ποικιλώνυμες προπαγάνδες, καὶ ὄχι μόνο οἱ θρησκευτικές.

82. W. Jowett, *Christian researches in the Mediterranean from 1815-1820 in furtherance of the objects of the C.M.S.*, London 1822, σ. V. ἑ.ἑ. Πρβλ. Δ. Γ. Τσάκωνα, *Κοινωνιολογία τοῦ Νεοελληνικοῦ Πνεύματος*, ᾿Αθῆναι [3]1972, σ. 84.

Οἱ πρῶτοι μισσιονάριοι στὴ χώρα μας διέγνωσαν τὴν ἔλλειψη μαθητικῶν βιβλίων, ποὺ ἦταν πράγματι δύσκολο νὰ τυπωθοῦν καὶ μάλιστα στὰ ταραγμένα χρόνια τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης. Γι' αὐτὸ πρόθυμα ἀνέλαβαν νὰ καλύψουν καὶ αὐτὸ τὸ κενό, ἀφοῦ κάλλιστα ἀνταποκρινόταν στὴν ἀποστολή τους. Ἱδρύθηκε μάλιστα καὶ Tract Society (Φυλλαδικὴ Ἑταιρεία) στὸ Λονδίνο (1799) μὲ σκοπὸ τὴ μετάφραση καὶ διάδοση θρησκευτικῶν προτεσταντικῶν καὶ διδακτικῶν-σχολικῶν βιβλίων[83]. Γιατὶ βέβαια, οἱ μεταφράσεις τους δέν κάλυπταν μόνο τὴ σχολικὴ ζήτηση, ἀλλὰ εἶχαν εὐρύτερο χαρακτήρα, σχετιζόμενες μὲ ὅλο τὸ φάσμα τῆς Ἱεραποστολῆς. Τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1824 ἱδρύθηκε ἀνάλογη Tract Society καὶ στὴν Κέρκυρα, γιὰ νὰ ἐφοδιάζει μὲ ἔντυπο ὑλικὸ καὶ τὸν ὑπόλοιπο ἑλλαδικὸ χῶρο[84]. Εἶναι εὐνόητο ἄλλωστε, ὅτι ἡ ἐκτύπωση μεταφράσεων, ὄχι μόνο τῆς Βίβλου ἀλλὰ καὶ βασικῶν προτεσταντικῶν βιβλίων, ἔπρεπε νὰ προηγηθεῖ τῆς ἱεραποστολικῆς δράσης, ποὺ θὰ χρησιμοποιοῦσε ἀναγκαστικὰ ἔντυπο ὑλικὸ γιὰ τοὺς σκοπούς της.

Οἱ ἄγγλοι μισσιονάριοι S. Sher. Wilson καὶ I. Lowndes διακρίθηκαν ἰδιαίτερα στὸ μεταφραστικὸ ἔργο. Τὰ βιβλία ἢ φυλλάδια τυπώνονταν στὰ ἱδρυμένα γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸ τυπογραφεῖα. Τὸ 1830 ὑπῆρχαν τρία προτεσταντικὰ τυπογραφεῖα στὴ Μάλτα, ἕνα τῆς Church Missionary Society, ἕνα τῆς London Missionary Society καὶ ἕνα τῆς Ἀμερικανικῆς A.B.C.F.M. Ἡ τελευταία

83. Βλ. W. Jones, *The Jubilee Memorial of the Religious Tract Society, 1799-1849*, London 1850 (γιὰ τὸ ἔργο στὴν Ἑλλάδα βλ. σσ. 376-78). Πρβλ. S. W. Green, *The History of the Religious Tract Society*, London 1899.

84. L.M.S., Greek Mission, Box 2, Corfu 1825, Ἔκθεση Lowndes ἀπὸ 10.2.1825, σ. 6.

Ἑταιρεία —σημειώνουμε ἐνδεικτικὰ— τύπωσε μέσα σὲ διάρκεια ἑπτὰ ἐτῶν (Ἰούλιος 1822 - 31 Δεκεμβρίου 1829) 180.650 βιβλία στὴ νεοελληνική, δηλαδὴ κάπου 7.568.400 σελίδες[85]. Στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο λειτουργοῦσε ἀνεξάρτητο τυπογραφεῖο στὴ Σύρο —σπουδαιότατο ἐμπορικὸ κέντρο καὶ τὸ πρῶτο ἑλληνικὸ λιμάνι πρὶν ν' ἀναπτυχθεῖ ὁ Πειραιάς— τὸ ὁποῖο (τυπογραφεῖο) διηύθυνε ὁ ἀμερικανὸς Robertson. Τὴν πρωτοπορία ὅμως στὴν παραγωγὴ διατήρησαν τὰ τυπογραφεῖα τῆς Μάλτας. Χαρακτηριστικὰ θὰ γράψει γιὰ τὸ ἀμερικανικὸ τυπογραφεῖο ὁ S.S. Wilson: «their Press never sleeps»![86]

Στὴν περίφημη ἀντιπροτεσταντικὴ Ἐγκύκλιό του ὁ Πατριάρχης Γρηγόριος ὁ ΣΤ' (1836), στὸ κεφάλαιο «Περὶ τῶν σημερινῶν αἱρετικῶν... καὶ τῶν ἐπιβουλῶν αὐτῶν», γράφει ὅτι οἱ μισσιονάριοι «ἐπεχειρίσθησαν [...] μὲ ὅλους τοὺς τρόπους καὶ μὲ ὅλα τὰ μέσα νὰ χύσωσι τὸν φαρμακερὸν ἰὸν τῶν διαφόρων [...] αἱρέσεων εἰς τὰς ἀκοὰς τῶν Ὀρθοδόξων, νὰ μολύνωσιν τὴν ἀμώμητον ἡμῶν πίστιν [...] Καὶ διὰ νὰ ἐκτελέσωσι ταῦτα ραδίως, λαμβάνουσι διάφορα σχήματα, προσποιοῦνται φιλανθρωπίαν [...], ἐπαγγέλλονται σοφίαν καὶ παιδείαν [...] ἰατρεύουσι δωρεάν, διδάσκουσιν ἀμισθεὶ μὲ μόνον τὸν σκοπὸν νὰ λάβωσιν τὴν εὔνοια τῶν Ὀρθοδόξων καὶ νὰ μολύνωσιν τὰ πάτρια ἡμῶν δόγματα· δαπανῶσιν πολλὰ πρὸς τύπωσιν βιβλιαρίων, πεπληρωμένων ἀπὸ ταύτας τὰς διαφόρους βλασφημίας των [...] χαρίζουσι ταῦτα ἢ τὰ πωλῶσιν διὰ σμικροτάτης τιμῆς [...], διὰ νὰ ἐμφυτεύσωσιν εἰς τὰς καρδίας τῶν Ὀρθοδόξων, καὶ μάλιστα τῶν ἁπαλῶν παίδων, τὰς παρανόμους αὐτῶν βλασφημίας.

85. Th. Saloutos, *μν. ἔργ.*, σ. 172/3, σημ. 19.
86. *A Narrative*, ὅπ. παρ., σ. 213.

Προσποιοῦνται πᾶσαν ἐπιμέλειαν πρὸς ἐκπαίδευσιν τῆς νεολαίας μας, ὡς πλέον εὐαπατήτου καὶ ἐπιδεκτικῆς, ἐλπίζοντες μὲ τὸν καιρὸν ἀφθόνους καρποὺς παρ' αὐτοῖς»[87]. Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ θεωρήσει τὸ πατριαρχικὸ αὐτὸ κείμενο ὡς ὑπερβολικό, κάτι ποὺ θὰ δικαιολογοῦσε ἀπόλυτα ἡ κατάσταση ἄμυνας, στὴν ὁποία βρισκόταν ὁ Πατριάρχης καὶ στὸ πρόσωπό του ἡ 'Ορθοδοξία. Εἴμαστε ὅμως σὲ θέση νὰ ξέρουμε, ὅτι ἀνταποκρίνεται *ἀπόλυτα* στὴν πραγματικότητα, ὅπως καὶ ἄλλα ἀνάλογα ἐκκλησιαστικὰ κείμενα ποὺ εἶδαν τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας μέσα στὸ 'Ελληνικὸ κράτος[88].

2. *Στόχος ὄχι ὁ ἀτομικὸς προσηλυτισμὸς ἀλλὰ ὁ ἐκπροτεσταντισμὸς*

"Οτι οἱ μισσιονάριοι διενεργοῦσαν προσηλυτισμὸ στὴν 'Ελλάδα ὁμολογεῖται καὶ ἀπ' αὐτοὺς τοὺς ἴδιους, χωρὶς καμιὰ ἐπιφύλαξη. "Αλλωστε ἡ διάδοση τῶν ἀρχῶν τῆς πίστεώς τους ἦταν οὐσιαστικὸ στοιχεῖο τοῦ ἔργου τους στὴν 'Ανατολή. Βέβαια, ἀρχικὸς σκοπός τους δὲν ἦταν νὰ κάμουν ἕναν ἀριθμὸ προσηλύτων, ἀλλὰ νὰ *ἐκπροτεσταντίσουν ὁλόκληρη τὴν 'Ελλαδικὴ 'Εκκλησία*, κάτι ποὺ εἶχε κατανοήσει ἕνας μικρὸς ἀριθμὸς 'Ορθοδόξων στὴν 'Ελλάδα μὲ πρῶτο τὸν Κ. Οἰκονόμο. 'Η *μεταρρύθιση* τῆς 'Ελλαδικῆς 'Εκκλησίας, μὲ βάση *τὶς ἀρχὲς τῆς Διαμαρτύρησης*, ἀποτελοῦσε ἀρχικὰ τὸν κύριο σκοπὸ τῆς προτεσταντικῆς ἱεραποστολῆς. 'Η ἵδρυση μιᾶς προτεσταντικῆς κοινότητας στὴν 'Ελλάδα ἀπὸ "Ελληνες προσηλύτους δὲν ἦταν ὁ ἀρχικὸς σκοπός, καὶ γι' αὐτὸ μόλις τὸ 1874 θὰ ἱδρυθεῖ μιὰ τέτοια κοινότητα. Στὸ σκοπὸ τῆς μεταρ-

87. Μ. Γεδεών, *Κανονικαὶ Διατάξεις...*, ὅπ. παρ., Β' σ. 261 ἑ.ἑ.
88. Βλ. Θεοκλ. 'Α. Στράγκα, *'Εκκλησίας 'Ελλάδος 'Ιστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν (1817-1967)*, τ. Α', 'Αθῆναι 1969, σ. 86 ἑ.ἑ. - 90 ἑ.ἑ.

ρύθμισης ἀπέβλεπε ἡ ὅλη ἐκπαιδευτικὴ δραστηριότητά τους.

Ἡ ἐκπαίδευση τῆς ἑλληνικῆς μετεπαναστατικῆς γενεᾶς —διαβάζουμε στὶς Ἐκθέσεις τῶν μισσιοναρίων— ἔπρεπε νὰ πραγματοποιηθεῖ «μὲ τὸν καθαρὸ λόγο τοῦ Θεοῦ», ἐννοώντας προφανῶς τὴ Μεταρρύθμιση. Τὸ συνδεόμενο μὲ τὰ σχολεῖα τους σχέδιο δίνεται στὶς βασικές του γραμμὲς σὲ μιὰ Ἔκθεση τοῦ ἀγγλικανοῦ ἐπισκόπου Βοῦργες (Bourgues), δημοσιευμένη στὴν ἐφημερίδα «Ἀλλοδαπή»: «Τὸ ἀπὸ τῶν Ἄγγλων καὶ Ἀμερικανῶν ἱεραποστόλων ἀκολουθούμενον σύστημα ἐλπίζεται, ὅτι θέλει ἐπιτύχει μετὰ βεβαιότητος τοῦ σκοπουμένου τέλους. Κατηχουμένη καθ' ἑκάστην ἡ νεολαία εἰς τὴν καθαρὰν διδασκαλίαν τοῦ Εὐαγγελίου, θέλει κάμνει μετὰ βεβαιότητος βάσιμον πρόοδον εἰς τὴν ἠθικήν, τῆς ὁποίας πρὸ τοσούτου ἤδη χρόνου στεροῦνται οἱ Ἕλληνες. Ἀλλὰ δὲν νομίζουσι φρόνιμον οἱ ἱεραπόστολοι νὰ καταπολεμήσωσι φανερὰ *τὰς μωρίας καὶ τὰς δεισιδαιμονίας* τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Διὰ τοῦτο συγχωροῦσιν ἀκόμη εἰς τοὺς μαθητάς των *νὰ κάμνωσιν τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ* καὶ παραβλέπουσι τὸ ὁποῖον προσφέρουσι σέβας πρὸς τὴν Παναγίαν, τὴν φύλαξιν τῶν νηστειῶν καὶ λοιπὰς τοιαύτας *δεισιδαιμονικὰς πράξεις* μὲ σιωπήν. Ἐπειδὴ ὁ σκοπός των εἶναι νὰ ρίψωσιν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν μόνον Ἐκκλησίαν, καθὼς ὑπάρχει τώρα, τὸν ὑποκαίοντα δαυλόν, εἴτε τὸν σπινθῆρα τοῦ ἐμπρησμοῦ καὶ νὰ ἀφανίσωσι τὴν ἐπικρατοῦσαν ἐν αὐτῇ πλάνην μὲ μόνην τὴν δύναμιν τῆς ἀληθείας...»[89]. Τὸ κείμενο αὐτὸ διαγράφει ὁλοκάθαρα τὴν

89. «Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ», ἀρ. 6 (περίοδος Β'), τ. 1 (1836) σ. 115. Μακρὲς ἀναλύσεις γιὰ τὴ διδασκαλία τῶν προτεσταντῶν δίνει ὁ Κ. Οἰκονόμος. Βλ. τὸ ἔργο του: ***Περὶ τῶν τριῶν ἱερατικῶν τῆς ἐκκλησίας βαθμῶν ἐπιστολιμαία διατριβή***, Ἐν Ναυπλίᾳ 1835, σ. 262 ἑ.

εὐρεία προοπτική, μέσα στὴν ὁποία ἀναπτυσσόταν ἡ ἐκπαιδευτικὴ δράση τῶν μισσιοναρίων. Εἶναι ὅμως γεγονὸς ὅτι ὅταν ἔγραφε ὁ Βοῦργες (1834), οἱ μισσιονάριοι εἶχαν προχωρήσει πολὺ περισσότερο στὴν ἐφαρμογὴ τῶν στόχων αὐτῶν ἀπὸ ὅσο ἐκεῖνος ἐνόμιζε!

Τὸ βασιλικὸ διάταγμα «Περὶ διδασκαλίας τῆς Κατηχήσεως εἰς τὰ σχολεῖα» (Δ. 5/17.7.1834) ὅριζε: «ἡ κατήχησις θέλει διδάσκεσθαι εἰς τὰ ἡμέτερα δημοτικὰ σχολεῖα, λύκεια καὶ γυμνάσια, εἰ δυνατόν, ὑφ' ἑνὸς ἱερέως τοῦ αὐτοῦ δόγματος, ὡς οἱ διδασκόμενοι». Τὸ ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτὴ σποραδικὰ τηρήθηκε ἔστω καὶ σὲ περιορισμένη τοπικὰ καὶ χρονικὰ ἔκταση, εἶναι γνωστό. Κατὰ κανόνα ὅμως παραβαινόταν, μὲ διάφορες κάθε φορὰ δικαιολογίες. Οἱ μαρτυρίες ποὺ ἔχουμε γι' αὐτὸ εἶναι ἐπαρκεῖς καὶ καλύπτουν τὸ χῶρο τῆς 'Ελλάδας καὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. 'Επίμονα ἀπέφευγαν οἱ μισσιονάριοι νὰ χρησιμοποιοῦν στὰ σχολεῖα τους ὀρθόδοξο κληρικὸ καὶ ὀρθόδοξη κατήχηση. 'Ως κύριος λόγος τῆς ἀρνήσεώς τους προβαλλόταν ὁ *οἰκουμενικὸς χαρακτήρας* τῶν σχολείων τους, δηλαδὴ ἡ φοίτηση σ' αὐτὰ μαθητῶν διαφόρων ὁμολογιῶν. Χρησιμοποιοῦσαν ὅμως ὡς διδακτικὸ βιβλίο τὴ μετάφραση τῆς 'Αγίας Γραφῆς, τὴν ὁποία δὲν ἑρμήνευαν ἀπροϋπόθετα.

Θὰ ἐπιμείνουμε σὲ δύο πολὺ χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις, μία ἀπὸ τὸ κλίμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ μία ἀπὸ τὸν ἑλλαδικὸ χῶρο. 'Η 'Ορθόδοξη 'Εκκλησιαστικὴ Πνευματικὴ 'Επιτροπὴ τῆς Σμύρνης ζήτησε ἀπὸ τὸν μισσιονάριο Jetter νὰ ἀπολύσει ἀπὸ τὸ σχολεῖο του ἕνα μὴ ὀρθόδοξο διδάσκαλο. 'Εκεῖνος ἀρνήθηκε ἀνυποχώρητα, τεκμηριώνοντας τὴ στάση του μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο στὴν Ἔκθεσή του: «Τὰ σχολεῖα [του] δὲν εἶχαν ἱδρυθεῖ, γιὰ νὰ διδάσκουν τὰ δόγματα ὁρισμένης 'Εκκλησίας»! 'Ο δὲ συνάδελφός του Barker, σχολιάζον-

τας τὴ στάση τοῦ Jetter σημειώνει: «Ὁ κ. Jetter καὶ ὅλοι οἱ ἐδῶ ἀδελφοὶ ἀμέσως κατάλαβαν τὸν κύριο σκοπὸ τοῦ Γράμματός της [τῆς Πνευμ. Ἐπιτροπῆς], ποὺ ἦταν νὰ ἔχει πλήρη πρόσβαση στὰ μισσιοναριστικὰ σχολεῖα καὶ νὰ διδάσκει σ' αὐτὰ ὅλες τὶς *δεισιδαιμονικὲς* ἀντιλήψεις της καὶ πράξεις». Ἀπὸ τὸν ἐλλαδικὸ χῶρο, τώρα, ὁ Korck, ἀναφερόμενος στὶς ἀντιδράσεις τοῦ Ἕλληνα ὀρθοδόξου διδασκάλου Κλεοβούλου στὴ Βρεσθένη τῆς Πελοποννήσου γιὰ τὰ ἐκεῖ προτεσταντικὰ σχολεῖα προσθέτει: «...καὶ δὲν μπορούσαμε νὰ θέσουμε τὰ σχολεῖα μας ὑπὸ τὴν διεύθυνσή του, γιατὶ χρησιμοποιοῦσε εἰκόνες στὰ σχολεῖα καὶ δίδασκε ἀκόμη τοὺς μαθητές του στὰ τυπωμένα μαθήματά του *νὰ ὑποκλίνονται μπρὸς στὶς εἰκόνες*»[90]. Ἡ γραμμὴ αὐτὴ ἐτηρεῖτο ἀπὸ τοὺς μισσιονάριους χωρὶς τὴν ἐλάχιστη παρέκκλιση. Γιὰ νὰ πολεμήσουν τὶς «νοθευμένες διδασκαλίες» (Corrupt Doctrines) τῶν Ἑλλήνων, ἀπέρριπταν τὴν ἀνάρτηση εἰκόνων στὰ σχολεῖα τους, τὸ σημεῖο τοῦ Σταυροῦ, ἁγιασμοὺς ἀπὸ ὀρθόδοξο ἱερέα, ἀκόμη καὶ τὴν ἁπλὴ ἐπίσκεψη Ἕλληνα κληρικοῦ σ' αὐτά. Ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ στρέφονται ἀπευθείας ἐναντίον τῶν ὀρθοδόξων ἐθίμων (τιμῆς εἰκόνων-ἁγίων, νηστειῶν κ.λ.π.), ἀρκοῦσε ὅτι τὰ ἐχλεύαζαν καὶ τὰ γελοιοποιοῦσαν μὲ τὴ στάση τους. Ἔτσι ἡ ἴδια ἡ παρουσία τοῦ μισσιονάριου δασκάλου στὸ σχολεῖο συνιστοῦσε προτεσταντικὴ προπαγάνδα.

3. Τὰ *βιβλία*

Τὰ σχολεῖα τῶν μισσιοναρίων ἔκαναν χρήση ἀποκλειστικὰ τῶν ἐκδόσεών τους, ποὺ ἐξυπηρετοῦσαν τὸ σκοπὸ τῆς ἱεραποστολῆς τους. Μιὰ σειρὰ εἰδικῶν μελε-

90. Βλ. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 372, σημ. 3.

τῶν γιὰ τὶς ἐκδόσεις τῶν μισσιοναρίων στὸν μεσογειακὸ χῶρο μᾶς ἔχει πληρέστατα φωτίσει στὸ ζήτημα αὐτό[91]. Ἔτσι ξέρουμε σήμερα ὅτι οἱ ἐκδόσεις τους εἶχαν μεγάλη ποικιλία καὶ ἐκάλυπταν ὅλες τὶς ἀπαιτήσεις τῆς δραστηριότητάς τους. Ὅπως δὲ σὲ ὅλα τὰ ἄλλα, ἔτσι καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκολουθοῦσαν συγκεκριμένα σχέδια, ποὺ ἔπρεπε νὰ ἐφαρμόσουν. Ὁ Hartley (τῆς C.M.S) λ.χ. φορτωμένος μὲ πλούσιες ἐμπειρίες καὶ γνώσεις ἀπὸ τὰ ἀναγνωριστικὰ ταξίδια του στὴ Μεσόγειο, συνιστοῦσε (1825) νὰ τυπώνονται γιὰ τοὺς Ἕλληνες τὰ ἀκόλουθα εἴδη βιβλίων: α) βιβλία, ποὺ νὰ καταδεικνύουν κατὰ τὸν πληρέστερο καὶ καθαρότερο τρόπο τὶς πλάνες τῶν ὀρθοδόξων καὶ τὴν οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ, β) ἔκδοση ἔργων ποὺ νὰ περιέχουν τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία καὶ γ) ἔργα πρακτικοῦ χαρακτήρα[92]. Μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι αὐτὴ ἡ ἀρχὴ τηρήθηκε μὲ ἀπόλυτη πιστότητα.

Δίνουμε σὲ σημείωση μερικοὺς τίτλους μισσιοναριστικῶν βιβλίων προσφέροντας ἔτσι —δειγματοληπτικὰ—

91. Βλ. *Αὐτόθι*, σ. 78-79, σημ. 7, ὅπου παλαιότερη βιβλιογραφία. B. Clogg, *Some Protestant Tracts printed at the Press of the Ecumenical Patriarchate in Cons/ple, 1818-1820*, στὸ περιοδ. «Eastern Churches Review», 1(1966), σ. 152-164. Δ.Ἰ. Πολέμη, *Τὰ Ἑλληνικὰ ἔντυπα τοῦ ἐν Μάλτᾳ Τυπογραφείου τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἱεραποστολῆς*, «Ὁ Ἐρανιστής» Η΄ (1970), σ. 153-168. E. Layton, *The Greek Press at Malta of the American Board of Commissioners for Foreign Mission (1822-1833)*, «Ὁ Ἐρανιστής» Θ΄ (1971), σ. 169-193. Δ. Ἰ. Πολέμη, *Ἄγνωστα μονόφυλλα τῶν ἐν Σύρῳ Μισσιοναρίων καὶ εἰδήσεις περὶ τοῦ Φιλελληνικοῦ Παιδαγωγείου*, «Ὁ Ἐρανιστής» Ι΄ (1972), σ. 14-22. Δ. Ἰ. Πολέμη, *Ἀπὸ τὴν δραστηριότητα τοῦ ἐν Μάλτᾳ Ἑλληνικοῦ Τυπογραφείου τῆς Ἀποστολικῆς Ἑταιρείας τοῦ Λονδίνου*, «Ὁ Ἐρανιστής» ΙΑ΄ (1973), σ. 213-240. Σόφης Παπαγεωργίου, *Τὸ «ἐξ Ἀμερικῆς Φιλελληνικὸν Τυπογραφεῖον»*, «Ὁ Ἐρανιστής» ΙΔ΄ (1977), σ. 77-92.

92. Γ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ Ζήτημα...*, σ. 115, σημ. 4. Ἐνδιαφέρουσες εἶναι οἱ ὑποδείξεις τῆς A.B.C.F.M.

μιὰν εἰκόνα τῶν ἀναγνωσμάτων μὲ τὰ ὁποῖα οἱ μισσιονάριοι τροφοδοτοῦσαν τὴν ἑλληνικὴ νεολαία[93]. Στὰ βιβλία αὐτά, πίσω ἀπὸ τὸ ἀνθρωπιστικὸ καὶ ἠθικὸ προκάλυμμα, κρύπτονται προτεσταντικὲς κακοδοξίες. Τὸ κλίμα στὸ ὁποῖο εἰσάγουν εἶναι αὐτόχρημα ἀναιρετικὸ τῆς Ὀρθοδοξίας. Καὶ μόνος ὁ ἠθικιστικὸς μονισμός τους ἀρκεῖ

93. Α) ΔΙΔΑΚΤΙΚΑ: *Νηπιακὸν Ἀλφαβητάριον πρὸς χρῆσιν τῶν νηπιακῶν Σχολείων τῆς Ἑλλάδος*, Ὑπὸ Π.Α. Ραυτοπούλου, Ἐν Μελίτη ²1842. *Ἁπλοῦν Ἀλφαβητάριον...*, Ἐν Μελίτῃ 1828. *Ἁπλοῦν Ἀλφαβητάριον διὰ τὰ παιδία*, Ἐν Μελίτῃ 1829. *Ἀλφαβητάριον συντεθὲν διὰ τὰ μικρὰ παιδία*, Ἐν Μελίτῃ 1825. *Ἡ κλῖμαξ τῆς μαθήσεως διὰ τὰ μικρά, καλὰ καὶ φιλομαθῆ παιδία (ἀλφαβητάριον)*, Ἐν Μελίτῃ ³1827. Σ.Χ. Οὐΐλσων, *Τὸ Ἀγγλοελληνικὸν Ἀλφαβητάριον, ἤτοι πρῶτον βῆμα πρὸς μίαν εὔπρακτον γνῶσιν τῶν Ἀγγλικῶν καὶ Γραικικῶν Γλωσσῶν* (sic), Μελίτη 1829. *Σύντομος Ἱστορία τῶν τριῶν πρώτων αἰώνων τῆς Ἐκκλησίας*, Ἐν Μελίτῃ 1825. *Κατήχησις τῆς Ἱστορίας τῆς Ἑλλάδος*, Ἐν Μελίτῃ 1831. *Σύνοψις τῆς Ρωμαϊκῆς Ἱστορίας*, Μελίτη 1831. *Ἱστορία τοῦ Μεσαίωνος*, Μελίτῃ 1832. *Ἡ τῶν παίδων Γεωγραφία ὑπὸ Πέτρου τοῦ Ὁμιλητοῦ*, Ἐν Σμύρνῃ 1835. *Ἄτλας γεωγραφικὸς πρὸς χρῆσιν τῶν Ἑλληνικῶν σχολείων. Χριστιανικὴ ἀνατροφὴ τῶν ἀρσενικῶν παίδων*, Ἐν Μελίτῃ 1835. *Τοῦ διδασκάλου ὁ ὁδηγός, ἤτοι Ἀλφαβητάριον ἁπλοελληνικὸν* (πρόλογος ὑπὸ Νεοφ. Βάμβα), Ἐν Μελίτῃ 1822.

Β) ΜΕ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ: *Μαθήματα διὰ ἀνάγνωσιν, ἐκλεχθέντα ἀπὸ τὰς Ἱερὰς Γραφὰς διὰ χρῆσιν τῶν Σχολείων, κατὰ τὸν τρόπον τῆς περὶ Σχολείων Βρεττανικῆς καὶ Ξένης Ἑταιρίας*, Ἐν Λόνδρᾳ 1833. *Βοηθήματος ἱερογραφικοῦ Ἐπιτομὴ εἰς χρῆσιν τῆς Νεολαίας*, Ἐν Μελίτῃ 1833. *Scripture lessons* (πολλαπλὲς ἐκδόσεις). *Ἡ τῆς μητρὸς κατήχησις πρὸς τὸ τέκνον της*, Ἐν Μελίτῃ 1825, 1828. *Παλαιονομία, ἤτοι ἐπιστολὴ πρὸς τὸ ἐν Ἑλλάδι σεβασμιώτατον Ἱερατεῖον καὶ ἅπαντας τοὺς Ἕλληνας* (ὑποδεικνύει τὴν ἀνάγκη ἐκκλησιαστικῆς μεταρρυθμίσεως κατὰ τὰ προτεσταντικὰ πρότυπα), Ἐν Μελίτῃ 1828. *Κίνδυνος Εἰδωλολατρείας (κατὰ τῶν ἱερῶν εἰκόνων)*, Ἐν Μελίτῃ 1828. J. Watt, *Κατήχησις*· τὸ ἔργο φέρεται καὶ μὲ τὸν τίτλο: *Τῶν γονέων ὁ ὁδηγὸς ἢ καὶ Χριστιανικὴ Διδασκαλία* (ἀπὸ τὸ 1824 κ.έ. ἀλλεπάλληλες ἐκδόσεις). Εἶναι ἔργο τοῦ πουριτανοῦ θεολόγου τοῦ ιη' αἰ. I. Watt (1674-1748). *Λόγος πρὸς τοὺς σπουδαστὰς τῆς Θεολογίας*, Ἐν Μελίτῃ 1825.

Γ) ΗΘΙΚΟΥ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑ: *Συμβουλὴ εἰς τὰ παιδία*, Ἐν Μελίτῃ 1824. *Καλὰ παιδάκια, ἐξετάζετε τὸν ἑαυτόν σας*, Ἐν Λονδίνῳ 1831.

νὰ νοθεύσει τὴν ὀρθόδοξη παράδοση. Οἱ ἠθικὲς κατηγορίες τοῦ «καλοῦ» καὶ τοῦ «κακοῦ», ἀπογυμνωμένες ἀπὸ τὸ πατερικὸ πνευματικὸ στοιχεῖο, χαράσσονται στὴ συνείδηση τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας, ποὺ ἔτσι ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα, ἡ ὁποία δὲν χρησιμοποιεῖ ἠθικὲς κατηγορίες καὶ δὲν βλέπει τὸν ἄνθρωπο ὡς «καλὸ ἢ κακὸ» ἀλλ' ὡς ἄρρωστο, περισσότερο ἢ λιγότερο, καὶ περισσότερο ἢ λιγότερο (ἁγιοπνευματικὰ) θεραπευμένο. Ὁ R. Glogg ὀνομάζει γενικὰ τὰ προτεσταντικὰ βιβλία «Of a markedly protestant character» καὶ «protestant propaganda»[94], ἐπαναλαμβάνοντας τὸν Κ. Οἰκονόμο ποὺ σημειώνει ὅτι: «Καὶ εἰς τοιαῦτα βιβλία μάλιστα διδάσκονται ἐν τοῖς ξενικοῖς σχολείοις τὰ ἑλληνικὰ παιδία, ἀπομανθάνοντα κατὰ μικρὸν καὶ λησμονοῦντα τὴν πάτριον ὀρθοδοξίαν»[95]. Τὰ βιβλία μάλιστα αὐτά, κατὰ τὸ σύστημα τῆς ἐποχῆς, ὅταν ἀποτελοῦσαν σχολικὰ βοηθήματα, δὲν τὰ μελετοῦσαν ἁπλῶς τὰ παιδιά, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀποστήθιζαν. Ἐπανειλημμένα μαρτυρεῖται ὅτι ἀποστήθιζαν τὰ παιδιὰ ἰδιαίτερα τὴν (καλβινιστική) Κατήχηση τοῦ Watt, ἀκόμη δὲ καὶ οἱ μαθητὲς τῶν κατηχητικῶν σχολείων[96]. Καὶ αὐτὰ τὰ ἁγιογραφικὰ μαθήματα, ποὺ θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ τὰ θεωρήσει ὡς

Ἱστορία τοῦ Ἀνδρέου Δούννου, Ἐν Μελίτῃ 1827. *Τὸ Καινὸν Ἀλφαβητάριον - Βραβεῖον διὰ τὰ καλὰ παιδιά*, Ἐν Λονδίνῳ 1830. *Εὐλαβὴς συναναστροφή, ἤτοι ἐννέα θρησκευτικοὶ καὶ ἠθικοὶ διάλογοι μετὰ διαφόρων νεανικῶν προσώπων*, Μελίτῃ 1826. *Βίος καλὰ ζωγραφισμένος. Εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Θωμᾶ καὶ Ἀρίκου, ἐκ τῆς ὁποίας εἰμπορεῖ ἡ νεολαία νὰ μάθῃ τοὺς κινδύνους τοῦ πειρασμοῦ καὶ νὰ ὁπλισθῇ ἐναντίον εἰς τ' ἀποτελέσματα τῆς κακῆς συντροφίας*, Μελίτῃ 1828.

94. R. Glogg, *Some Protestant Tracts...*, ὅπ. παρ., σ. 152.

95. *Ἐπίκρισις εἰς τὴν περὶ Νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας Σύντομον Ἀπάντησιν τοῦ... Ν. Βάμβα*, Ἀθήνησιν 1839, σ. 361.

96. Βλ. LMS 33 Report 1827, σ. 81, LMS 35 Report 1829, σ. 66 κ.λ.π.

ἀπόλυτα ἀθῶα, δὲν παρέλειπαν ἀνάμεσα στὶς διδασκόμενες περικοπὲς νὰ παρεμβάλλουν καὶ καθαρὰ κείμενα, ποὺ δεχόντουσαν προτεσταντικὴ καὶ συνεπῶς ἀντορθόδοξη-ἑρμηνεία (κατὰ τῶν εἰκόνων, κατὰ τῆς τιμῆς καὶ πρεσβείας τῶν ἁγίων, κατὰ τῆς μεταβολῆς τῶν Τιμίων Δώρων κ.λ.π.).

Παράλληλα ὅμως διακρίνουμε καὶ μιὰ ἀκόμη κατηγορία βιβλίων, ποὺ εἶχε ἄμεση σχέση μὲ τὴ σπουδάζουσα νεολαία. Πρόκειται γιὰ τὰ βιβλία *Ὕμνων καὶ Τραγουδιῶν*. Τὰ βιβλία αὐτὰ χρησιμοποιοῦνταν τόσο στὰ σχολεῖα, ὅσο καὶ στὰ κατηχητικά, κυκλοφοροῦσαν δὲ σὲ μεγάλη ποικιλία. Καὶ μὲ τὰ τραγούδια τους οἱ μισσιονάριοι ἔκαναν ἔργο καθαρὰ προπαγανδιστικὸ μὲ πολὺ μεγαλύτερη μάλιστα ἐπιτυχία, ἀφοῦ μὲ τὸν ποιητικὸ λόγο καὶ τὴ μουσικὴ διαδίδονται καλύτερα οἱ διάφορες προπαγάνδες, καὶ ὄχι μόνο οἱ θρησκευτικές. Ἡ ψυχολογικὴ ἐπίδραση τῆς μουσικῆς εἶναι, ἄλλωστε, γνωστή[97]. Τὸ περιεχόμενο τῶν τραγουδιῶν αὐτῶν, συναισθηματικὰ φορτισμένο, κινεῖται στὸ χῶρο τοῦ πιετισμοῦ καί, ὅπου δὲν προσφέρει ρηχὰ νοήματα σὲ μιὰ κακόζηλη πολλὲς φορὲς μετάφραση τῶν ἴδιων τῶν μισσιοναρίων, ἐνσπείρει ἰδέες προτεσταντικές, σαφῶς ἀντιπατερικὲς (π.χ. ἡ περὶ ἱκανοποιήσεως θεωρία τοῦ Ἀνσέλμου, ὁ Θεὸς τιμωρὸς καὶ ἐκδικητὴς καὶ ὄχι Πατέρας καὶ Ἀγάπη κ.ἄ.π.) Ἀλλὰ καὶ ἡ μουσικὴ —εὐρωπαϊκὴ— προσέφερε ἄκουσμα ὁλότελα ξένο πρὸς τὴν ἑλληνορθόδοξη παράδοση, κάτι ποὺ πολὺ περισσότερο τότε ἀπ' ὅσο σήμερα, ἐξένιζε τὶς ἀκοὲς τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Τὴν ἀπόκλιση αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ παράδοση, ποὺ συμπλήρωνε τὶς ἄλλες ἀποκλίσεις, θὰ ὑπογραμμίσει ὁ Κ.

97. Κατὰ τὸν Μ. Βασίλειο (P.G. 31, 577) ὁ μουσικὸς μπορεῖ «καὶ θυμὸν ἀγείρειν διὰ τῆς συντόνου καὶ αὐστηρᾶς ἁρμονίας καὶ μέντοι καὶ χαλᾶν καὶ μαλάττειν πάλιν διὰ τῆς ἀνειμένης, ὁπότε βούλοιτο»!

Οἰκονόμος: «Ταύτης δὲ τῆς μουσικῆς προαύλιον ἢ προκιθάρισμα προεξεδόθη καὶ ἡ νῦν ἐν τοῖς σχολείοις εἰς τὰ παιδία παραδιδομένη Νεαρὰ Λύρα, πολὺ μαγωδεστέρα παρὰ τὴν ἀρχαίαν τοῦ Ἀρείου Θάλειαν ἢ Θαλίαν»[98]. Πρόκειται γιὰ τὸ βιβλίο τοῦ Wilson *Νεαρὰ Λύρα, ἤτοι Ὠδαὶ Ἱεραὶ καὶ Ἠθικὰ Τραγούδια διὰ τὴν Νεολαίαν*, Ἐν Λονδίνῳ 1830. Σκοπὸς τοῦ βιβλίου ἦταν ἡ ὑποβοήθηση τοῦ ἔργου τῶν κατηχητικῶν μισσιοναριστικῶν σχολείων[99]. Τὰ κείμενα ἦταν μεταφράσεις προτεσταντικῶν τραγουδιῶν-ὕμνων μὲ μουσικὴ τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα. Στὰ σχολεῖα χρησιμοποιοῦνταν καὶ ἄλλα παρόμοια βιβλία, ὅπως: *Ὁ Εὐαγγελικὸς Ψαλμῳδὸς* (ποιητικὴ ἀπόδοση ἐκλεκτῶν Ψαλμῶν μὲ μουσικὴ τοῦ Wilson)[100], *Ἡ κλίμαξ τῆς μαθήσεως* (μὲ ἀλλεπάλληλες ἐκδόσεις) ποὺ στηριζόταν στὰ Divine Songs τοῦ καλβινιστῆ I. Watt, *Σύντομοι προσευχαὶ διὰ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ἑβδομάδος* (1823), *Δεήσεις πρὸς χρῆσιν πάσης τάξεως καὶ βαθμοῦ* (sic) *ἀνθρώπων*, Μελίτη 1828, *Προσευχητάριον εἰς χρῆσιν τῶν ἐν τῷ Ἰονίῳ Γυμνασίῳ παίδων*, Κέρκυρα 1840 κ.π.ἄ. Ἐπαναλαμβάνουμε, πὼς καὶ ὅταν ἀκόμη δὲν περιεῖχαν τὰ τραγούδια αὐτὰ σαφῶς ἀντορθόδοξες διδασκαλίες, ἐπιτελοῦσαν τὸ σκοπό τους, εἰσάγοντας τὰ ἑλληνόπουλα στὸ προτεσταντικὸ κλίμα καὶ διευκολύνοντας τὴν κατοπινὴ ἐπαφή τους

98. *Ἐπίκρισις*, ὅπ. παρ., σ. 362. Ἀνάλογα διαβάζουμε καὶ στὸ περιοδικὸ «Εὐαγγ. Σάλπιγξ» (τόμ. Β', φ. 15/14.11.1836, σ. 113): «... οἱ παῖδες τῶν Ἑλλήνων ὁμοῦ μὲ γράμματα καὶ ράμματα ἐδιδάσκοντο καὶ τὴν μουσικὴν τῶν προτεσταντικῶν δογμάτων, προσφέρουσαν ἄνετον καὶ ἀπερίγραπτον ραστώνην, τὰς περὶ πίστεως κρίσεις, παριστάνουσαν τὰ ἔθιμα καὶ τὰς παραδόσεις τῆς ἐθνικῆς ὀρθοδόξου λατρείας ὡς προλήψεις καὶ βαρετὰς δεισιδαιμονίας».

99. «I published this work [σημειώνει ὁ Wilson (*A Narrative*..., σ. 210] with a view to aid the general establishment of Sunday - Schools in Greece».

100. S. S. Wilson, *Αὐτόθι*, σ. 130, 212.

μὲ τὸν Προτεσταντισμό, ἀλλὰ καὶ τὴ βαθμιαία ἀποστροφή τους πρὸς τὴν ὀρθόδοξη παράδοση καὶ ἰδιαίτερα τὴν παραδοσιακὴ λατρεία.

Παραθέτουμε στὴ συνέχεια μερικὰ δείγματα ἀπὸ τὴ «Νεαρὰ Λύρα», τὸ περισσότερο διαδεδομένο βιβλίο αὐτοῦ τοῦ εἴδους:

Η ΣΤΑΥΡΩΣΙΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

1. Θώρῶν τὸ ξύλον τὸ φρικτόν,
ἐνθ' ἔπαθ' ὁ ἱερὸς 'Αμνός,
χάνομ' εἰς λύπην καὶ κλαυθμὸν
καὶ μένω ὅλ' ἐκστατικός.
Θνήσκει, θνήσκει, Χριστιανοί,
τῶν ἁπάντων ἡ Ζωή.

2. Οὐδ' αἵματος οἱ ποταμοὶ
τῶν 'Ιουδαίων θυσιῶν,
οὐδ' ὅλ' οἱ ἐθνικοὶ βωμοὶ
ἀρκοῦν εἰς τέλειον ἱλασμόν.
Θνήσκει, θνήσκει, Χριστιανοί,
τῶν ἁπάντων ἡ Ζωή.

3. 'Αλλ' ὅτ' ἐσφάχθη ὁ Χριστός,
ἐξιλιώσας (sic) *τὸν Κριτήν,*
μᾶς ἐκαθάρισ' ὁ 'Αμνὸς
μὲ προσφορὰν τὴν σταυρικήν.
Θνήσκει, θνήσκει, Χριστιανοί,
τῶν ἁπάντων ἡ Ζωή.

Η ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΓΟΝΕΙΣ ΥΠΑΚΟΥΗ (sic)

1. Παιδί μου, ἂν θέλης νὰ ζῇς,
θεάρεστα κ' εἰς ἡδονήν,
ὤ! τίμα ἐσοῦ τοὺς γονεῖς
καὶ πᾶσαν αὐτῶν προσταγήν.

2. Στοχάσου μ' ὁποίας πληγὰς
σὲ πλήττει ὁ μέγας Θεός,
ἂν παίξης μὲ τὰς ἐντολὰς
Θεοῦ, ἢ Πατρός, ἢ Μητρός.

3. Μαυρόν' ἡ κατάρα Θεοῦ
τὸ ὄνομα τοῦ ἀπειθοῦς,
«κ' οἱ ἱέρακες τ' ὄμμα αὐτοῦ
τὸ τρώγουν μ' ὀδόντας ὠμούς!»

4. 'Αλλ' ὅσοι τιμοῦν τοὺς γονεῖς
καὶ πρὸς τὸν Χριστὸν εὐπειθοῦν,
μακρόβιοι εἶν' ἐπὶ γῆς
καὶ εἰς τὸν παράδεισον ζοῦν.

Τὸ γνωστὸ Τριαδικὸ τροπάριο τῆς 'Ορθόδοξης 'Εκκλησίας, ποὺ ψάλλεται στὸ 'Απόδειπνο, διασκευάζεται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο, εἰσάγοντας τὴ διδασκαλία περὶ ἱκανοποιήσεως τοῦ 'Ανσέλμου. 'Ο Χριστιανὸς δὲν ἀγωνίζεται νὰ ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν διάβολο, ἀλλ' ἀπὸ τὴν ὀργὴ τοῦ Θεοῦ...

ΤΟ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΓ. ΤΡΙΑΔΑ ΤΡΟΠΑΡΙΟΝ

'Η ἐλπίς μου ὁ Πατήρ, κατοικῶν ἐν οὐρανῷ,
εἰς κινδύνους ὁ Σωτήρ, πῶς, ὤ πῶς, ν' ἀπελπισθῶ·

Καταφυγή μου ὁ Υἱός, ἂν βροντήσ' ἡ θεία ὀργὴ
μὲ λυτρώνει ὁ Σταυρός, μὴ κ' ὁ Ἅδης κεραυνῇ.

Πνεῦμα Ἅγιον, σκέπη μου! Σὺ φωτίζεις, μόνον σύ·
Βόησον, ὦ γλῶσσά μου, Τριὰς ἁγία δόξα σοι!

Τὸ παιδὶ ἐντάσσεται ἔτσι στὸ προτεσταντικὸ περιβάλλον καὶ «παρακολουθεῖ» τὴν Κυριακάτικη Σύναξη, ὅπου δὲν ἀκούει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ κήρυγμα καὶ τὸ γραφικὸ ἀνάγνωσμα! Ἂν τὰ σχολεῖα τῶν μισσιοναρίων ἦταν «δούρειος ἵππος» μέσα στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία, τὰ βιβλία καὶ τὰ φυλλάδιά τους διενεργοῦσαν κυριολεκτικὰ «πλύση ἐγκεφάλου» στὴν ἑλληνικὴ συνείδηση.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ἡ δραστηριότητα τῶν δυτικῶν μισσιοναρίων δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ μείνει χωρὶς ἀποτελέσματα, τὰ ὁποῖα φυσικὰ δὲν πρέπει νὰ ἀναζητοῦνται σὲ ἀριθμοὺς προσηλύτων. Μιὰ τέτοια ἐκτίμηση τῶν ἀποτελεσμάτων μόνο ὡς ἐξωπραγματικὴ καὶ ἀνεδαφικὴ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ. Ὁ μισσιοναρισμὸς ἄφησε βαθιὰ ἀποτυπώματα στὴ συνείδηση καὶ τὴ ζωὴ τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, εὐδιάκριτα μέχρι σήμερα. Ἡ πρώτη μετεπαναστατικὴ γενεὰ —καὶ ὄχι μόνο αὐτὴ— τράφηκε μὲ τὸ κήρυγμα τοῦ παπικοῦ νομικισμοῦ καὶ δεσποτισμοῦ καὶ τοῦ κοινωνικὰ προσανατολισμένου προτεσταντικοῦ πιετισμοῦ. Μπορεῖ ν' ἀπέτυχε ὁ πρωταρχικὸς σκοπὸς τοῦ Προτεσταντισμοῦ, δηλαδὴ ὁ ἐκπροτεσταντισμὸς τῆς Ἑλλάδος μὲ τὴ ριζικὴ μεταρρύθμιση τῆς Ἐκκλησίας της,[101] ὅπως εἶχε ἀποτύχει παλαιότερα ἡ ὑποταγὴ στὸν Πάπα. Ὁ μισσιοναρισμὸς ὅμως, γενικά, διάβρωσε σημαντικὰ τὴν ἑλληνικὴ συνείδηση, εἰσάγοντας κοσμολογικὲς καὶ ἐκκλησιολογικὲς ἀντιλήψεις ποὺ ἀναιροῦν τὴν ὀρθόδοξη πατερικὴ παράδοση. Ἡ ἀλλοίωση τῆς θρησκευτικότητας τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, μὲ τὴν εἰσβολὴ τοῦ πιετισμοῦ (προτεραιότητα τῆς ἠθικῆς ἔναντι τοῦ δόγματος), τὴν ἀπολογητικὴ κατοχύρωση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας, τὴν ἀπαγγίστρωση ἀπὸ τὸ κέντρο τῆς ὀρθόδοξης πνευματικῆς ζωῆς (τὸ

101. Κατὰ τὸν R. Anderson, γνωστότατο μισσιονάριο τῆς A.B.C.F.M., ἡ ἀποτυχία τοῦ σκοποῦ αὐτοῦ ὀφειλόταν στὸ ὅτι οἱ Ἕλληνες ἦταν σταθερὰ δεμένοι μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἀναστάσεως τῆς ἀνατολικῆς αὐτοκρατορίας (the restoration of the Eastern Empire), ποὺ στηριζόταν στὴν ἑνότητα τῆς Ἑλληνικῆς (Ὀρθόδοξης) Ἐκκλησίας! R. Anderson, *Memorial Volume of the first fifty years on the A.B.C.F.M.*, Boston [5]1862, σ. 355.

μοναστήρι), τὴν ἐξεζητημένη τεχνικὴ τῆς «καλῆς συμπεριφορᾶς» στὶς κοινωνικὲς σχέσεις, καί, τέλος, τὴν παραμέριση τοῦ ὅρου «ὀρθόδοξος» ὑπὲρ τοῦ ἀορίστου «χριστιανικός», ὥστε νὰ μεταφράζονται καὶ διαβάζονται ἀπὸ τὸ λαὸ ἀκραιφνέστατοι προτεστάντες συγγραφεῖς ὡς ὑποδειγματικοὶ Χριστιανοὶ κ.π.ἄ., δὲν θὰ προχωροῦσε τόσο πολὺ ἐρήμην τῶν μισσιοναρίων.

Ἰδιαίτερα στὸ χῶρο τῆς σχολικῆς ἐκπαιδεύσεως ἡ παρουσία ἢ ἁπλῶς ἡ ἐπίδραση τῶν μισσιοναρίων ἦταν καταλυτική. Μέσω τῶν σχολείων τους ἡ «χριστιανικὴ κουλτούρα» τῆς Δύσης μετακενώθηκε στὴν ἑλληνικὴ νεολαία, ἡ ὁποία ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα ἀνέλαβε τὴν ἡγεσία τῆς χώρας καὶ τὴν πνευματικὴ καθοδήγησή της. Οἱ μισσιονάριοι ὁλοκλήρωσαν μὲ τὴ δική τους δραστηριότητα τὴν ἐκπαιδευτικὴ πολιτικὴ τῶν Βαυαρῶν καὶ ἐνίσχυσαν σημαντικὰ τὸν ἰδεολογικὸ ἀποπροσανατολισμὸ τῆς ἑλληνικῆς παιδείας καὶ τὴν πρόσδεσή της στὰ δυτικοευρωπαϊκὰ πρότυπα. Τοῦτο διευκολύνθηκε προπάντων μὲ τὴν ἀποεκκλησιοποίηση τῆς παιδείας, δηλαδὴ τὴν ἀποσύνδεση τῆς λειτουργίας τοῦ σχολείου ἀπὸ τὴν Λειτουργία τοῦ ναοῦ. Ὁ γενικότερος μορφωτικὸς προσανατολισμὸς τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ μας συστήματος προσκολλήθηκε στὸ γερμανικὸ πνεῦμα —κυρίαρχο αὐτὴν τὴν ἐποχὴ στὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης— ἡ δὲ ἑλληνικὴ παιδεία κατάντησε «ἀκριβὲς ἀντίγραφον» τῆς γερμανικῆς. Οἱ μισσιονάριοι μπορεῖ βέβαια νὰ ἦσαν στὴν πλειονότητά τους ἀμέτοχοι στὴν κατάρτιση τῶν προγραμμάτων, καλλιεργοῦσαν ὅμως καὶ προπαγάνδιζαν τὴ δουλικὴ στροφὴ πρὸς τὴ Δύση καὶ τὴ μετάσταση σ' αὐτήν. Τοῦτο φαίνεται ἰδιαίτερα στὴν ἐπιδίωξή τους νὰ καταρτίζονται οἱ Ἕλληνες ἐκπαιδευτικοὶ στὶς δυτικὲς χῶρες, τὸ ἴδιο δὲ σχέδιο θὰ ἐφαρμόσει καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Πολιτεία. Ἔτσι «δυτικοσπουδασμένοι», ποὺ ἀπὸ ἕνα πνεῦμα «ἐπαρχιωτισμοῦ»

καὶ ἄγνοια τῆς παράδοσής τους ταυτίζονταν μὲ τὴ δυτικὴ κουλτούρα, ἀναλάμβαναν τὸ ἔργο τῆς ἐκπαίδευσης, καθιστάμενοι ἀγωγοὶ τοῦ δυτικοῦ πνεύματος μέσα στὰ δημοτικά, στὰ γυμνάσια καὶ σ' αὐτὸ τὸ Πανεπιστήμιο. Πολὺ σωστὰ ἔχει εἰπωθεῖ, ὅτι μπορούσαμε νὰ ἀναγνωρίσουμε ἀπὸ τὰ συγγράμματα τῶν ἀκαδημαϊκῶν θεολόγων μας σὲ τί δυτικὸ Πανεπιστήμιο εἶχαν σπουδάσει: παπικὸ δηλαδὴ ἢ προτεσταντικό...[102].

Οἱ ἐπιδράσεις τῶν μισσιοναρίων προεκτάθηκαν καὶ στὸ χῶρο τῶν σχολικῶν ἐγχειριδίων. Ἄλλοτε τὰ ἔντυπά τους, στὴν ἀρχὴ τουλάχιστον, εὕρισκαν εὔκολη πρόσβαση στὰ κρατικὰ σχολεῖα, λόγω ἔλλειψης ἀντίστοιχων ἑλληνικῶν. Ἄλλοτε χρησιμοποιοῦνταν ἰδιωτικὰ ὡς βοηθήματα ἀπὸ δασκάλους καὶ ἱεροκήρυκες, οἱ ὁποῖοι ἀναπόφευκτα ἀφομοίωναν μαζὶ καὶ τὶς ἰδέες. Μιὰ συστηματικὴ ἔρευνα γιὰ τὶς δυτικὲς ἐπιδράσεις στὰ θεολογικὰ καὶ θρησκευτικὰ βιβλία τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα θὰ φανέρωνε τὴ μεγάλη ἀλλοτρίωση στὴν περιοχὴ αὐτή! Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ θρησκευτικὰ τραγούδια, ποὺ οἱ μισσιονάριοι διέδιδαν στὸ χῶρο τῆς νεολαίας μέσω τῶν «Κυριακῶν Σχολείων» τους. Καὶ ἐδῶ θὰ ἦταν πολὺ ἀποκαλυπτικὴ μιὰ σύγκριση τῶν προτεσταντικῶν τραγουδιῶν μὲ τὴν τεράστια «δυτικότροπη» θρησκευτικὴ ποιητικὴ καὶ μουσικὴ φιλολογία, ποὺ τροφοδότησε τὴν ἑλληνορθόδοξη κατήχηση ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα. Δὲν εἶναι περίεργο, λοιπόν, ποὺ καὶ φιλικὰ προσκείμενοι στὸ δυτικὸ διαφωτισμὸ ὁμολογοῦν τὴν καταθλιπτικὴ ἐπίδραση

102. Βλ. Timothy Ware, *Eustratios Argenti. A study of the Greek Church under the Turkish Rule*, Oxford 1964, σ. 15 ἑ. Ἰδιαίτερα γιὰ τὸ πρόβλημα σ' ὅλη τὴ διάστασή του βλ. Χρ. Γιανναρᾶ, *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση - Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Ἀθήνα 1972, σ. 53 ἑ.ἑ. Γιὰ τὴ γερμανικὴ χροιὰ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Παν. Ἀθηνῶν βλ. τὸ σχετικὸ ἄρθρο στὴ Θ.Η.Ε. τ. 6 (1965), στ. 267 ἑ., τοῦ Δημ. Μωραΐτη.

τῶν δυτικῶν προτύπων στὴν ἑλληνικὴ παιδεία[103], ἢ τὸ γεγονὸς ὅτι μόλις πρόσφατα ἡ Ο.Λ.Μ.Ε. εἰσηγήθηκε (Ἰούνιος 1983) τὸ κλείσιμο τῶν ξένων σχολείων στὴν Ἑλλάδα! Τοῦτο —πέρα ἀπὸ κάθε ἄλλο— δείχνει πόσο αἰσθητὸς ἔγινε ὁ διαβρωτικὸς ρόλος τοῦ ξένου παράγοντα στὴ χώρα μας.

Στὴ μελέτη μας αὐτὴ δὲν εἴχαμε σκοπὸ νὰ διαπραγματευθοῦμε τὸ πρόβλημα τῆς ἑλληνικῆς παιδείας σήμερα. Τὰ ὅσα ὅμως ἀναφέραμε —ἔστω καὶ χωρὶς νὰ τὰ συσχετίσουμε ἄμεσα— φωτίζουν ἀσφαλῶς καθαρὰ μιὰ ἀπὸ τὶς κεντρικές αἰτίες τοῦ προβλήματος. Μιὰ αἰτία ποὺ εἶχε ἀκόμα εὐρύτερα ἀποτελέσματα: Οἱ μισσιονάριοι, μαζὶ μὲ ὅλους τοὺς ξένους ποὺ ἔδρασαν ἐλεύθεροι στὸ Ἑλληνικὸ Κράτος, ἀναλαμβάνοντας τὴν διαμόρφωση τῆς λαϊκῆς συνείδησης μὲ τὴν παιδεία, στάθηκαν ἐμπόδιο στὴν ὁμαλὴ συνέχεια τῆς ἐθνικῆς μας πορείας μετὰ τὴν Ἐπανάσταση. Ἀνέκοψαν τὴ συνέχειά μας, ναρκώνοντας τὴν ἐθνικὴ καὶ θρησκευτική μας ἰδιαιτερότητα καὶ στριμώχνοντάς μας στανικὰ στὴν τροχιὰ τῆς «φραγκευμένης» Δύσης. Ἔτσι, ὅπως πολιτικὰ ἔμεινε ἀτέλεστο καὶ ἀτελεσφόρητο τὸ ἔργο τοῦ '21, τὸ ἴδιο καὶ πνευματικὰ τὸ ὄνειρο τῆς συνέχειας τῆς Ρωμηοσύνης ἔμεινε ἀπραγματοποίητο. Ὁ δυτικὸς τρόπος σκέψης, πολιτικὰ (δυτικὰ συστήματα)[104] καὶ πνευματικὰ (δυτικὰ

103. Βλ. π.χ. Ἀλέξη Δημαρᾶ, *Ξένες ἐπιδράσεις στὴ διαμόρφωση τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ συστήματος* (περίληψη μαθημάτων), στὸ «Δελτίο» τῆς Ἑταιρείας Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, ἀρ. 2, Ἀθήνα 1978, σ. 60-63.

104. Ἡ δυναμικὴ τοῦ Μισσιοναρισμοῦ καὶ στὸ χῶρο τῶν πολιτικῶν μας ἐπιλογῶν καὶ ἐξελίξεων εἶναι τεράστια. Θὰ ἐπικαλεσθοῦμε ἕνα σπουδαιότατο κείμενο, δημοσιευμένο τὸ 1863 ἀπὸ τὴν BFBS, τὸν μεγαλύτερο παγκόσμια ὀργανισμὸ στὴν κυκλοφορία τῶν μεταφράσεων τῆς Βίβλου. Τὸ κείμενο αὐτό, μὲ τὸν «ἐπίσημο» χαρακτήρα του, προσφέρει μιὰ σημαντικὴ αὐτομαρτυρία τῶν Ἄγγλων Μισσιοναρίων γιὰ τὰ

ἰδεολογικὰ ρεύματα), θὰ προσδιορίζει τὴ ζωὴ τοῦ μέσου Ἕλληνα, νοθεύοντας ἀδιάκοπα τὴν οὐσία του. Ἡ πορεία τοῦ Ἑλληνισμοῦ μετὰ τὸ 1821 θὰ εἶναι ἕνα ὅλο καὶ στενότερο δέσιμο μὲ τὴ Δύση, σὲ κάθε τομέα τῆς ζωῆς, μέχρι ν' ἀρχίσει — στὰ τελευταῖα χρόνια — μιὰ δυναμικὴ στροφὴ στὴν παράδοσή μας, ποὺ προχωρεῖ γοργὰ ἀνάμεσα στὴ νέα γενιὰ σὰν μιὰ ἀχτίδα ἐλπίδας μέσα στὸ σκοτάδι...

ἀποτελέσματα τῆς δράσης τους στὴν Ἑλλάδα: «... Ἡ ἐξάπλωση τῶν Γραφῶν στὴν Ἑλλάδα, οἱ προσπάθειες τῶν χριστιανῶν μισσιοναρίων καὶ τὰ θαυμάσια ἐθνικὰ σχολεῖα, ποὺ ἱδρύθηκαν στὴ Χώρα, συνέβαλαν τὰ τελευταῖα χρόνια στὴν ἀνάπτυξη ἑνὸς πνεύματος φιλελευθερισμοῦ καὶ ἐλευθερίας στὴ θρησκευτικὴ ἔρευνα. Ἡ χρήση τῆς Βίβλου στὰ κρατικὰ σχολεῖα — ποὺ ἔχει ἐπιτραπεῖ γιὰ ὅλα καὶ υἱοθετεῖ στὰ μισὰ σχεδὸν ἀπ' αὐτὰ — ἄσκησε ἐπίδραση, ποὺ τώρα ἀποδίδει τοὺς καρπούς της. Ἀφοῦ οἱ Γραφὲς διαδίδονται τόσο πολὺ δὲν πρέπει νὰ ἀναμένεται, ὅτι οἱ θλιβερὲς καταχρήσεις καὶ πλάνες τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας θὰ ἐξαλειφθοῦν; Ἀπὸ τὸ Ἑλληνικὸ Κοινοβούλιο δόθηκε ἕνα δεῖγμα σεβασμοῦ πρὸς τὴν ἱερότητα τοῦ Σαββάτου, μὲ τὴν πρόσφατη ἀπόφαση νὰ διακόπτονται οἱ συνεδριάσεις τὴν ἡμέρα αὐτή...» Ὁ συντάκτης τῆς Ἔκθεσης δὲν θὰ διστάσει νὰ διακηρύξει, ὅτι καὶ «ἡ ἰσχυρὰ ἐκφρασμένη ἐπιθυμία τῶν Ἑλλήνων νὰ ἀποκτήσουν Ἄγγλο βασιλέα [βρισκόμαστε στὰ 1863] φανερώνει μιὰ σπουδαία μεταβολὴ στὸ βάθος τῶν θρησκευτικῶν πεποιθήσεων τοῦ Λαοῦ — κάποια οὐσιαστικὴ ἐλάττωση τῆς δεισιδαιμονίας, ἡ ὁποία στὰ προηγούμενα χρόνια ἦταν περιβόητη γιὰ τὸν φανατισμό της. Δὲν θὰ πρέπει, λοιπόν, νὰ συμπεράνουμε, ὅτι οἱ ξύπνιοι καὶ εὐφυεῖς Ἕλληνες ἔχουν καταλήξει στὸ συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἐπίδραση τοῦ Προτεσταντισμοῦ καὶ ἡ ἐλευθερία τῆς προσωπικῆς θρησκευτικῆς συνείδησης, ποὺ ἰσχύει στὴν Ἀγγλία, δὲν εἶναι βλαβερά, ἀλλὰ βοηθητικὰ γιὰ τὴν πολιτικὴ πρόοδο καὶ σταθερότητα;...»

Τὸ 1863 ὁ Μισσιοναρισμὸς στὴν Ἑλλάδα ἐξακολουθεῖ νὰ κινεῖται στὸ ἰδεολογικὸ κλίμα τῆς δεκαετίας τοῦ 1820-30. Τότε πίστευε, ὅτι θὰ ἐπιτύχει τὴ μεταρρύθμιση τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴ σταθερὴ στροφὴ τῆς Ἑλληνικῆς πολιτικῆς πρὸς τὴν Ἀγγλία. Σαράντα χρόνια ἀργότερα οἱ Προτεστάντες τῆς Ἀγγλίας θριαμβολογοῦν γιὰ τὰ θετικὰ ἀποτελέσματα τῆς προσπάθειάς τους (B.F.B.S., 59 Report (1863) σ. 142/3).

10.

Κ Α Ϊ Ρ Ι Κ Α Ι

ΘΥΜΑ Η ΘΥΤΗΣ; ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ «ΚΑΪΡΕΙΟΥ ΔΡΑΜΑΤΟΣ»

Θεόφ. Καΐρης

Γεννήθηκε στὴν Ἄνδρο τὸ 1784. Τὸ βαπτιστικό του ὄνομα ἦταν Θωμᾶς. Διδάχθηκε τὰ πρῶτα γράμματα στὸ νησί του. Τὴ βασική του ὅμως ἐκπαίδευση τὴν ἔλαβε στὴ Σχολὴ τῶν Κυδωνιῶν καὶ στὶς Σχολὲς τῆς Πάτμου καὶ τῆς Χίου. Δεκαοκτὼ ἐτῶν χειροτονήθηκε διάκονος καὶ πῆρε τὸ ὄνομα Θεόφιλος. Σπούδασε στὴν Πίζα τῆς Ἰταλίας φιλοσοφία, φυσικομαθηματικὰ καὶ φυσιολογία (1803-1807) καὶ στὸ Παρίσι (1807-1810) φιλοσοφία. Ἐκεῖ γνωρίσθηκε καὶ συνδέθηκε μὲ τὸν Κοραή. Τὸ 1811 ὁ Καΐρης ἔγινε διευθυντὴς τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς Σμύρνης, ὅπου ἔμεινε ὅμως μόνο ἕνα χρόνο. Τὸ 1812 ἀναλαμβάνει διδασκαλία στὴ Σχολὴ τῶν Κυδωνιῶν. Τὸ 1819 μυήθηκε στὴ Φιλικὴ Ἑταιρεία. Ἔλαβε ἐνεργὸ μέρος στὸν ἀγώνα τοῦ 1821. Πολέμησε, τραυματίσθηκε καὶ ὡς πληρεξούσιος τῆς Ἄνδρου ἔλαβε μέρος στὶς Ἐθνοσυνελεύσεις. Αὐτὸς ὁρίσθηκε νὰ προσφωνήσει τὸν Καποδίστρια, ὅταν ὁ Κυβερνήτης ἦλθε στὴν Ἑλλάδα (1828). Πραγματοποιεῖ ταξίδια στὸ ἐξωτερικό, γιὰ νὰ συγκεντρώσει χρήματα, καὶ τὸ 1834 ἐγκαταστάθηκε στὴν Ἄνδρο, ἀποφασίζοντας νὰ ἱδρύσει ἐκεῖ τὸ Ὀρφανοτροφεῖο του. Τὸ σχολεῖο ἄρχισε νὰ λειτουργεῖ τὸ 1835, μὲ 35 ὀρφανὰ τοῦ Ἀγώνα, γρήγορα ὅμως ἐξελίχθηκε σὲ πασίγνωστη Σχολή, ποὺ συγκέντρωνε μαθητὲς ἀπὸ ὅλη τὴν Ἑλλάδα, τὴν Πόλη καὶ ἄλλες βαλκανικὲς περιοχὲς ἀκόμη, π.χ. τὴ Βουλγαρία. Ἀρνήθηκε τὴν πρόταση, ποὺ τοῦ ἔγινε τὸ 1837, νὰ διορισθεῖ καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας στὸ νεοϊδρυμένο Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν. Τὸ 1839 ἀποκαλύφθηκαν τὰ ὅσα δίδασκε στὸ Ὀρφανοτροφεῖο του, ὁ *θεοσεβισμός* του δηλαδή, ἡ θρησκεία ποὺ ὁ Καΐρης δημιούργησε, καὶ καταγγέλθηκε γιὰ

κακοδοξία. Ἔτσι ἀρχίζουν οἱ περιπέτειες τοῦ Καΐρη, ποὺ τὶς ἐπιδείνωσε ἡ φανατικὴ ἐμμονὴ στὶς δοξασίες του. Κλείσθηκε τὸ σχολεῖο του, καθαιρέθηκε ὁ ἴδιος, μεταφέρθηκε στὴ Σκιάθο καὶ ἔπειτα στὴ Σαντορίνη, ὅπου κλείσθηκε σὲ μοναστήρι. Ἐπειδὴ εἶχε ἤδη ζητήσει νὰ τοῦ ἐπιτραπεῖ ἔξοδος ἀπὸ τὴ χώρα, παίρνει τὴν ἄδεια τῆς Πολιτείας καὶ ξαναπηγαίνει στὴν Εὐρώπη, στὸ Παρίσι καὶ κατόπιν στὸ Λονδίνο, ὅπου διδάσκει σὲ κύκλο ὁμογενῶν τὰ φιλοσοφικὰ μαθήματα. Τὸ 1844, μὲ τὴ δυνατότητα ποὺ τοῦ ἔδωσε τὸ Σύνταγμα, ἐπιστρέφει στὴν Ἑλλάδα. Μετὰ τὸ θάνατο ὅμως τοῦ προστάτη του Ι. Κωλέττη, δέχεται νέες ἐπιθέσεις, γιατὶ συνέχιζε νὰ διαδίδει τὶς κακόδοξες διδασκαλίες του στηρίζοντάς τες καὶ μὲ εἰδικὲς συγγραφές. Κατηγορήθηκε γιὰ προσηλυτισμὸ καὶ τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1852 δικάσθηκε στὸ δικαστήριο τῆς Σύρου καὶ καταδικάσθηκε σὲ φυλάκιση. Κλείσθηκε στὶς φυλακές, ὅπου καὶ πέθανε στὶς 9 Ἰανουαρίου τοῦ 1853. Λίγες μέρες ἀργότερα ὁ Ἄρειος Πάγος, μὲ ἀπόφασή του, ἀπαλλάσσει τὸν Καΐρη ἀπὸ τὶς κατηγορίες ποὺ τοῦ εἶχαν ἀποδοθεῖ, δεῖγμα καὶ αὐτὸ τῆς πνευματικῆς σύγχυσης τῆς ἐποχῆς καὶ τῆς ἰδεολογικῆς πόλωσης, ποὺ εἶχε ἤδη ἐπικρατήσει.

* * *

Διλημματικὴ —καὶ γι᾽ αὐτὸ συνάμα τραγικὴ— μορφὴ παραμένει γιὰ πολλούς, ἀκόμη καὶ σήμερα, ὁ Θεόφιλος Καΐρης. Ἀγαπήθηκε καὶ κατακρίθηκε· τιμήθηκε καὶ καταδικάστηκε. Δοξάστηκε ὡς εὐεργέτης τῆς Πατρίδας, ἀλλὰ καὶ στιγματίστηκε ὡς νοθευτὴς τῆς πνευματικῆς ταυτότητάς της. Ποῦ βρίσκεται ὅμως ἡ ἀλήθεια; Πιστεύω, πὼς μιὰ κατὰ τὸ δυνατὸ ἀντικειμενικὴ θεώρηση τοῦ Καΐρη ἦταν πολὺ δυσκολότερη στὴν ἐποχή του ἀπ᾽ ὅσο σήμερα, ποὺ ἡ γνώση μας ἔχει πολὺ πλουτιστεῖ γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημά του. Γιὰ τὴν κοινωνία του ΙΘ´ αἰώνα ὁ Καΐρης (πρέπει νὰ) ἦταν πραγματικὸς

«σταυρός». Πολὺ περισσότερο γιὰ τὴν Ἐκκλησία, ποὺ βρέθηκε ἀναγκασμένη νὰ τὸν καθαιρέσει. Νὰ ἀρνηθεῖ δηλαδὴ ἕναν φημισμένο κληρικό της. Γιατὶ εἶχε δύο ὄψεις ὁ Καΐρης, ἀσύμπτωτες μεταξύ τους. Διδάσκαλος τοῦ Γένους ἀκαταπόνητος καὶ ἐθνικὸς ἀγωνιστής, ἀλλὰ καὶ εἰσηγητὴς «καινῶν δαιμονίων», ἀλλοιωτικῶν τῆς παράδοσής μας.

Τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο καὶ οἱ ἀγῶνες του γιὰ τὴν ἀνάσταση τῆς Πατρίδας σὲ κάνουν νὰ τὸ θαυμάζεις· οἱ ἰδέες του ὅμως σὲ ἀποστασιοποιοῦν αὐτόματα καὶ σὲ ἀναγκάζουν νὰ πάρεις θέση κριτικὴ ἀπέναντί του. Πόσοι ὅμως μποροῦσαν —καὶ μποροῦν— νὰ κρίνουν τὶς ἰδέες καὶ μὲ ποιὰ κριτήρια! Ἐδῶ ἐντοπίζεται τὸ σημεῖο τῆς διαφοροποίησης τῶν ἀπόψεων στὴν προσέγγιση τοῦ Καΐρη. Ἡ κοινωνικὴ προσφορὰ καὶ δράση μένουν στὴν ἐπιφάνεια καὶ πέφτουν εὔκολα στὴν αἴσθηση (πρὸ πάντων τοῦ πλήθους). Οἱ ἰδέες ὅμως, γιὰ νὰ κατανοηθοῦν καὶ ἑρμηνευτοῦν, προϋποθέτουν ἐπαφὴ μὲ τὸ βάθος καὶ ἱκανότητα ἐνδοσκόπησης. Ἀλλὰ καὶ πάλι ἡ ἀποτίμησή τους ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ χρησιμοποιούμενα κριτήρια, καὶ γι' αὐτὸ δὲν λείπει ποτὲ τὸ προσωπικὸ στοιχεῖο, ποὺ διαφοροποιεῖ τὴ μιὰ κρίση ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἔτσι, γιὰ μιὰ μερίδα ἡ καταδίκη τοῦ Καΐρη ἦταν μὲν ὀδυνηρή, ἀλλὰ δίκαιη καὶ ἀναπότρεπτη. Γιὰ μιὰ ἄλλη —ἀντίθετα— ὁ Καΐρης ὑπῆρξε «θῦμα τοῦ κατεστημένου καὶ τῆς συντήρησης» τῆς ἐποχῆς του, μιᾶς «μισαλλόδοξης» ἐκκλησίας καὶ μιᾶς «ἀπολυταρχικῆς» πολιτείας. Καὶ συμβαίνει συχνά, ἡ καταδίκη κάποιου προσώπου, ποὺ διαθέτει μιὰ δύναμη μαγνητισμοῦ στὰ λαϊκὰ στρώματα, νὰ κάνει τὸν «ἔνοχο» ἀκόμη πιὸ συμπαθητικό, σὲ σημεῖο ποὺ νὰ ἐπικαλύπτονται τὰ αἴτια ποὺ τὴν προκάλεσαν.

Αὐτὸ ἀκριβῶς συνέβη —καὶ συμβαίνει ἀκόμη— καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Καΐρη. Αὐτὴ εἶναι ἡ προσωπική μας

γνώμη, ποὺ πολὺ συνοπτικὰ ἀναπτύσσεται στὴ συνέχεια. Καμιὰ κρίση ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ μείνει ἀπροϋπόθετη. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ παρακάτω ἀνατοποθέτηση τοῦ προβλήματος τῆς καταδίκης τοῦ Καΐρη γίνεται μὲ βάση συγκεκριμένα κριτήρια, ποὺ ὅμως εἶναι ἀνάγκη νὰ μὴ φιμώνονται, ἂν θέλουμε νὰ ἀποφύγουμε τὴ μονοδρομικὴ θεώρηση, δηλαδὴ τὴν «αἵρεση».

1. Ἡ *καταδίκη τοῦ* Καΐρη

Ὁ Καΐρης δὲν καταδικάστηκε ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία (ἱεραρχία) καὶ τὴν Πολιτεία τῆς ἐποχῆς του γιὰ ὅσα καλὰ πρόσφερε στὴν πατρίδα ἢ μόνο γιὰ τὶς ἀτομικὲς ἀρχὲς καὶ πεποιθήσεις του. Ἡ προσφορά του στὴν πατρίδα τιμήθηκε λαμπρά. Ἀλλὰ καὶ οἱ ἀτομικές του πεποιθήσεις μποροῦσαν νὰ μείνουν ἀνεξέλεγκτες, ἂν δὲν ἐπιδίωκε ὁ Καΐρης νὰ τὶς σαρκώσει στὴ νεοελληνικὴ πραγματικότητα κάνοντάς τες κοινωνικὴ πράξη, πράγμα ποὺ ἐπιτεύχθηκε σὲ σημαντικὸ βαθμό. Γιατὶ ὁ Καΐρης ἔγινε δημιουργὸς (θρησκευτικοφιλοσοφικοῦ) ἱεροκρατικοῦ συστήματος. Πρόκειται γιὰ τὸν περιβόητο «θεοσεβισμό» του[1]. Χῶρος διαμόρφωσης καὶ ἐφαρμογῆς τοῦ συστή-

1. Ἐπιτυχὴ ἀνάλυση τοῦ θεοσεβισμοῦ τοῦ Καΐρη βλ. στοῦ Χρυσ. Α. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τόμ. Α΄, Ἀθῆναι 1920, σ. 244 ἑ.ἑ. Βλ. ἀκόμη Ντίμη Ἀποστολοπούλου, *Τὸ ἀπειροτατικὸν καὶ τὸ θεοσεβικὸν στὴ φιλοσοφία τοῦ Καΐρη*, «Νέα Ἑστία» 54 (1953), σ. 1119-20. Ἀντ. Φ. Κατσουροῦ, *Αἱ φιλοσοφικαὶ καὶ θρησκευτικαὶ δοξασίαι τοῦ Θ. Καΐρη*, «Παιδεία καὶ Ζωὴ» 7(1958) σ. 131-37. Χαραλ. Καμάρα, *Θεόφιλος Καΐρης καὶ ὁ θεοσοφισμὸς αὐτοῦ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ* (1959). (= Ἀνέκδοτη διατριβὴ στὴ Θεολ. Σχολὴ Χάλκης. Βλ. Βασ. Θ. Σταυρίδου, *Ἡ Ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης*, τόμ. Β΄ (Ἀθῆναι 1968) σ. 121). Δημ. Ν. Κυριακοῦ, *Θεόφιλος Καΐρης, ὁ νεωτεριστὴς φιλόσοφος*, Ἀθῆναι 1971.

ματός του ἦταν τὸ 'Ορφανοτροφεῖο τῆς "Ανδρου, δημιούργημα τοῦ ἴδιου τοῦ Καΐρη. "Ετσι, πίσω ἀπὸ μιὰ λειτουργία κοινωνικὰ καταξιωμένη (φιλανθρωπία), καλυπτόταν ἕνα σύστημα μὲ θρησκευτικές, κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς προεκτάσεις. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε δὲν προκάλεσε μόνο τὴν ἀντίδραση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, ἀλλὰ καὶ τῆς Πολιτείας, ποὺ δὲν θὰ εἶχε ἰδιαίτερους λόγους νὰ ἐνοχληθεῖ, ἂν ὁ Καΐρης περιοριζόταν σὲ ἕνα θρησκευτικὸ ἢ θεωρητικὸ πλαίσιο, ὅπως δὲν ἔδειχνε νὰ ἐνοχλεῖται ἡ Πολιτεία ἰδιαίτερα καὶ ἀπὸ τοὺς δυτικοὺς μισσιονάριους καὶ τὰ τόσα ἄλλα (δυτικὰ) ἰδεολογικὰ ρεύματα ποὺ ἄρδευαν κατακλυσμικὰ τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία. "Ας δοῦμε ὅμως χωριστὰ τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη καὶ τὴ στάση 'Εκκλησίας καὶ Πολιτείας ἀπέναντί του, γιὰ νὰ προχωρήσουμε σὲ μερικὰ βάσιμα συμπεράσματα.

α) 'Η Σύνοδος στὴ γνωστὴ ἀντικαϊρικὴ ἀπόφασή της (3 Νοεμβρ. 1839) ὀνομάζει τὸν θεοσεβισμὸ «καινὴν θρησκείαν», «ἀσέβειαν καὶ ἀθεῖαν»[2]. 'Ο ἴδιος ὁ Καΐρης διατεινόταν (ἀρχικὰ) ὅτι «οὔτε εἰσηγητής, οὔτε ἱδρυτὴς νέας θρησκείας» ἦταν, ἀλλὰ καὶ οὔτε «προσηλυτιστὴς ὑπὲρ αὐτῆς»[3]. Ποῦ βρίσκεται λοιπὸν ἡ ἀλήθεια; Εὐτυχῶς γιὰ μᾶς σήμερα τὰ πράγματα εἶναι πιὰ ξεκαθαρισμένα. 'Ο θεοσεβισμὸς τοῦ Καΐρη ἦταν ἰδιόμορφο (θρησκευτικοκοινωνικὸ) σύστημα ἀναιρετικὸ τῆς οὐσίας γενικὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ ὄχι μόνο τῆς 'Ορθοδοξίας[4]. 'Ο Καΐ-

2. Βλ. Κων. Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, *Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα*, ἐκδιδόντος Σοφοκλ. Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, 'Αθῆναι 1854, τόμ. Β', σ. 423.

3. *Αὐτόθι*, σ. 410/11. Πρβλ. «'Ελληνικὴ Δημιουργία», ἀρ. 129 (1953) σ. 714.

4. Πρβλ. Χρυσ. Παπαδοπούλου, *'Ιστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 256.

ρης θεωροῦσε τὴ θεοσέβεια ὡς τὴ μόνη ἀληθινὴ θρησκεία, καταργώντας κάθε ἄλλη θρησκεία, μαζὶ καὶ τὸν Χριστιανισμό. Ἰδιαίτερα ὁ ἀντιχριστιανικὸς χαρακτήρας του φαίνεται ἀπὸ τὸ «Σύμβολό» του[5], στὸ ὁποῖο ἀπορρίπτονται tacite ὅλα τὰ χριστιανικὰ «δόγματα» καὶ αὐτὸ τὸ θεμέλιο τῆς χριστιανικῆς πίστης, ὁ Τριαδικὸς Θεὸς καὶ ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου. Ὁ λόγος σ' αὐτὸ εἶναι γιὰ Θεὸ ἀόριστο καὶ ἄγνωστο, ἀφοῦ δὲν γίνεται δεκτὴ ἡ ὑπερφυσικὴ ἀποκάλυψη, ἡ αὐτοφανέρωση καὶ εἴσοδος τοῦ Θεοῦ στὴν ἱστορία, στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Μὲ βάση τὴν ἀόριστη αὐτὴ «θεολογία» δημιούργησε ὁ Καΐρης δική του «σωτηριολογία», «ἐκκλησιολογία» καὶ «ἐσχατολογία», ὥστε νὰ μὴν μπορεῖ νὰ μιλεῖ κανεὶς γιὰ *αἵρεση χριστιανική*, ἀλλὰ γιὰ σαφῶς *ἀντιχριστιανικὴ* θρησκεία καὶ καθολικὴ τῆς χριστιανικῆς πίστης ἀνατροπή.

Τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη εἶχε ὅμως, ὅπως εἴπαμε, καὶ κοινωνικὲς προεκτάσεις. Ἦταν τρόπος ζωῆς, ποὺ κάλυπτε καὶ τὸν κοινωνικὸ χῶρο, μὲ τὴν ἀπαραίτητη γι' αὐτὸ πλαισίωση. Ἄρχιζε ἀπὸ τὴ λατρεία —δικῆς του ἐπινόησης: εἰδικὰ σχεδιασμένος ναός, εἰδικὲς ἑορτὲς καὶ τελετές, προσευχὲς καὶ ὕμνοι, εἰδικοὶ κληρικοὶ («Θειαγοὶ» ἢ «Ἱεραγοί», ἄνδρες καὶ γυναῖκες) μὲ ἀπόρριψη φυσικὰ τῆς μυστηριακῆς ἱερωσύνης (ἀπὸ τὸν «ὀρθόδοξο» κληρικὸ Καΐρη!). Νέο ἀκόμη ἡμερολόγιο, κατὰ μίμηση τοῦ ἱδρυτῆ θρησκείας στὴ Δύση A. Comte, καὶ νέα χρονολογία (ἀρχὴ τὸ 1801) —ἐπανάληψη προφανῶς τῆς ἀνάλογης ἐνέργειας τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης, ἀλλὰ καὶ τοῦ Μωάμεθ. Ὅλα φανερώνουν τὴν τάση γιὰ τὸ νέο, τὸ

5. Δημοσιεύεται ἀπὸ τὸν Χρυσ. Παπαδόπουλο, *μν. ἔργ.*, σ. 251/2. (Θ. Καΐρη, *Ἐπιτομὴ τῆς θεοσεβικῆς διδασκαλίας καὶ ἠθικῆς*, Ἐν Λονδίνῳ νβ' (1852) σ. 96-102. Πρβλ. *Θεοσεβῶν προσευχαὶ καὶ ἱερὰ ᾄσματα*, ἐν Λονδίνῳ νβ' (1852) σ. 14-16.

διαφορετικό. Νέα καὶ ἡ γλώσσα τῶν «ἱερῶν» κειμένων, ὄχι χρονικὰ ὅμως, γιατὶ πρόκειται γιὰ μιὰ ἀρχαιοελληνικὴ διάλεκτο (τὴ δωρική), ποὺ καθιστοῦσε μυστηριώδη καὶ ἐπιβλητικότερο τὸ λόγο. Σ' αὐτὰ πρέπει νὰ προστεθοῦν οἱ πληθωρικὲς ἠθικὲς διατάξεις, ποὺ ὅριζαν προγραμματικὰ τὴ ζωὴ τῶν «θεοσεβῶν», ἡ σεκταριστικὴ μορφὴ τῆς κοινωνίας του —ἀποκοπὴ (ἰδεολογικὴ καὶ βιωτική) ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη κοινωνία, ποὺ θεμελιωνόταν καὶ πρακτικὰ μὲ τὸν περιορισμὸ τῶν γάμων μέσα στὸ θεοσεβικὸ χῶρο, καὶ ἡ ἀπόρριψη explicite τῆς ὑπόλοιπης κοινωνίας: «συναγελασμοὶ καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀγελαστικοῖς ζώοις ἀνοίκειοι»[6]. Ἡ θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ «ἀναρχία» τοῦ Καΐρη δηλαδὴ (ἀθέτηση τῆς βασιλείας ἀλλὰ καὶ *κάθε* πολιτειακῆς ἀρχῆς, ὡς ἐναντίων στὴν ἰσότητα τῶν ἀνθρώπων), δὲν ἦταν παρὰ δευτερογενὴ κοινωνικὰ ἀξιώματα, ποὺ ἀπέρρεαν ἀπὸ τὸν εὐρύτερο κοινωνικὸ σεκταρισμό του καὶ τὴν ὁλικὴ ἀπόρριψη τῆς κοινωνίας καὶ τῆς δομῆς της. Ἔτσι μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ καὶ ἡ ἄρνησή του νὰ διορισθεῖ καθηγητὴς στὸ ὀθωνικὸ Πανεπιστήμιο (ἀθέτηση τῆς δημοσιοϋπαλληλικῆς ἰδιότητας) καὶ τοῦ παρασήμου τῆς πολιτείας (ἔμμεση ἀπόρριψή της).

Τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη προσφερόταν σὲ μικροὺς καὶ μεγάλους, ἀλλὰ ἰδιαίτερα στὴ νεολαία, κάτι ποὺ πρόδιδε τὴν προοπτικὴ καὶ τὰ μακρόπνοα σχέδιά του. Ἡ μαγικὴ ἑλκυστικότητα τοῦ καινοφανοῦς (πρβλ. *Πράξ.* 17,21!) αὔξαινε τὸ βεληνεκὲς καὶ τὴ διεισδυτικότητά της. Οἱ μαθητὲς ἀπὸ 30 ἔφθασαν γρήγορα τοὺς 600, ἀπὸ διάφορα μέρη τῆς τότε μικρῆς Ἑλλάδας, ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν Πόλη καὶ τὴ Μικρασία[7]. Μαζὶ μὲ τὰ παιδιὰ συνωστί-

6. Πρβλ. Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.* σ. 403 ἑ. καὶ Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 251 ἑ.ἑ.

7. Βλ. τὴν πολὺ ἐνδιαφέρουσα εἰδικὴ μελέτη τοῦ Δ. Ι. Πολέμη, ***Περὶ τοὺς μαθητὰς τοῦ Καΐρη***, στὸ «Πέταλον», τ. 4 (1984) σ. 138-158.

ζονταν στὸ καϊρικὸ περιβάλλον καὶ ἐνήλικες, ἄνδρες καὶ γυναῖκες. Ἀνάμεσά τους καὶ πρόσωπα, ποὺ ἔπαιξαν ἀργότερα σημαντικὸ ρόλο στὴ ζωὴ τοῦ τόπου: ὁ Θ. Δεληγιάννης καὶ ὁ Α. Συγγρὸς λ.χ., ἀλλὰ καὶ διάφοροι σημαντικοὶ παράγοντες τῆς τότε κοινωνίας (δικαστικοί, ἔμποροι, ἐκπαιδευτικοί, ἀκόμη καὶ κληρικοί). Ἂν δεχθοῦμε — ἔστω καὶ μὲ ἐπιφυλάξεις — τὶς καταγγελίες τῶν κατηγόρων τοῦ Καΐρη, ὁ προσηλυτισμός του ἔφθανε μέχρι τὸ Παρίσι, στοὺς ἐκεῖ Ἕλληνες σπουδαστές, ἐνῶ στὴν Ἄνδρο περίπου 700 οἰκογένειες τὸ 1852 εἶχαν προσχωρήσει στὸν καϊρισμό[8]. Ὅσο καὶ ἂν παρουσιάζονται τὰ πράγματα διογκωμένα, τὰ γεγονότα δὲν μποροῦν νὰ ἀμφισβητηθοῦν, ἔστω καὶ ἂν ἀνασημασιοδοτοῦνται ἀργότερα μὲ βάση ἄλλες ἰδεολογικὲς ἐπιλογές, ὅπως λ.χ. στὴν περίπτωση τοῦ Α. Συγγροῦ[9].

β) Δὲν ξέρω, ἂν μετὰ ἀπὸ αὐτὰ ἡ «καταδίκη» του ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀναίτια καὶ νὰ ἀποδοθεῖ ἀποκλειστικὰ σὲ προκατάληψη. Ὁ Καΐρης δὲν καταδικάστηκε γιὰ τὴ σοφία ἢ τὸ διδακτικό του ἔργο! Ἡ προσφορά του αὐτὴ ἐκτιμόταν ὑπέρμετρα ἀπὸ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κύκλους καὶ τὴν ἴδια τὴν Ἱεραρχία. Ὁ Κ. Οἰκονόμος λ.χ., πρώην φίλος του καὶ κατόπιν σφοδρὸς κατήγορός του, τὸν ἐπαινοῦσε γιὰ τὸ ἔργο του καὶ τὴν ἐθνικὴ προσφορά του, ὁμολογώντας ὅτι «εὐσεβῶς καὶ ὁσίως» ἔδρασε ὁ Καΐρης πρὶν ἀπὸ τὴν Ἐπανάσταση[10]. Ἡ «Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ», φύλλο θρη-

8. Βλ. Ἀρίστου Καμπάνη, *Θεόφιλος Καΐρης*, στὴν «Ἑλληνικὴ Δημιουργία», τεῦχ. 129 (ἀφιέρωμα), 1953, σ. 725 ἑ.

9. Βλ. ὅσα ὁ Συγγρὸς ἀναφέρει γιὰ τὴ Σχολὴ τοῦ Καΐρη *καὶ τὸν ἴδιο στὰ Ἀπομνημονεύματά* του (= τοῦ Συγγροῦ), τόμ. Α΄, σ. 40-42. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 257-58.

10. *Μν. ἔργ.*, σ. 401.

σκευτικὸ ὑπὸ τὴν ἐπιρροὴ τοῦ Οἰκονόμου, ἔγραφε στὰ 1836/7: «... τοῦ κατὰ πάντα ἐναρέτου καὶ σοφωτάτου ἀνδρὸς καὶ κλεινοῦ διδασκάλου ἡμῶν Κυρίου Θεοφίλου Καΐρου, ὅστις κατέστησε καὶ τὸ εὐεργετικώτατον τοῦτο σχολεῖον [τὸ 'Ορφανοτροφεῖο] καθὼς καὶ ἑαυτὸν παντὸς ἐπαίνου ἀνώτερον»[11]. 'Ο ἀπὸ Σιναίου Κωνστάντιος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης (1830-34) τοῦ χάρισε (1834) μιὰ ἐκκλησία καὶ τὸ γύρω οἰκόπεδο, μετόχι τοῦ Σινᾶ, γιὰ τὴ λειτουργία τοῦ 'Ορφανοτροφείου, δίνοντας καὶ χρηματικὴ ἐνίσχυση —μολονότι γνωστὸς ρωσόφιλος[12]. 'Αλλὰ καὶ ἡ Σύνοδος στὸ γράμμα τῆς ἀπὸ 10.7.1839 τοῦ γράφει: «'Ασπαζομένη πάντοτε τὴν ἀληθῆ παιδείαν ἡ 'Αγία τοῦ Χριστοῦ 'Εκκλησία [...], ἔχαιρε μεγίστην χαράν, βλέπουσα μεταξὺ τῶν πεπαιδευμένων τοῦ ἔθνους ἀγωνιζόμενον καὶ τὸν κατὰ πνεῦμα αὐτῆς υἱὸν Θεόφιλον τὸν ἀγῶνα τὸν καλόν...». Τὸν ὀνομάζει ἀκόμη: «ὁ μεταξὺ τῶν διακεκριμένων κληρικῶν συναριθμούμενος καὶ παρὰ πάντων τιμώμενος τῶν ὁμογενῶν» — «διδάσκαλος ζηλωτὴς τῆς ἀληθοῦς παιδείας, ὁ εὐσεβὴς καὶ φιλόχριστος». Γιὰ τὰ κηρύγματά του ἐκφράζει τὴν ἔκπληξή της: «...τὸ ἄκουσμα τοῦτο ὅσον εἶναι λυπηρὸν καὶ φρικῶδες, τόσον ἀφ' ἑτέρου θεωρεῖται ἀπίστευτον...»[13].

'Η Σύνοδος δὲν καταδίκασε τὸν Καΐρη αἰφνίδια καὶ ἄκριτα. 'Απὸ τὸ 1838 ἀκούονταν οἱ πρῶτοι ψίθυροι — δίδασκε μόνος, μὴ θέλοντας ἄλλο δάσκαλο στὴ σχολή του. 'Αργότερα —καὶ αἰφνιδιαστικὰ— ἔπαυσε νὰ ἱερουργεῖ ὡς ὀρθόδοξος κληρικὸς καὶ νὰ κηρύττει, στὴν 'Εκκλησία, εἰσάγοντας τὴ δική του λατρεία στὴ Σχολή

11. *Αὐτόθι.*
12. *Αὐτόθι.* Πρβλ. Χρυσ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 241.
13. Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, 407-409.

του[14]. Οἱ προκλήσεις γίνονταν ἐκ μέρους τοῦ Καΐρη συνεχῶς ἰσχυρότερες, ὅσο προχωροῦσε ἡ συνειδητὴ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὴν πράξη τῆς Ἐκκλησίας του. Ἡ ἐπέμβαση ὅμως τῆς Συνόδου ἀρχίζει μόλις τὸ 1839, καὶ δὲν μποροῦσε νὰ γίνει ἀλλιῶς, ἀφοῦ ὁ Καΐρης *δὲν ἦταν ἕνας ὁποιοσδήποτε πολίτης, ἀλλὰ κληρικός*, ἔφερε τὸ σχῆμα τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐμφανιζόταν ὡς ἐκπρόσωπός της. Καὶ εἶναι βέβαιο, πὼς θὰ μακροθυμοῦσε ἀκόμη περισσότερο ἡ Σύνοδος —μὲ γραμματέα της τὸν φιλελεύθερο καὶ ἀνεκτικότατο Φαρμακίδη— ἂν δὲν ἔφθαναν στὴν Ἑλλάδα οἱ διαμαρτυρίες τοῦ Πατριαρχείου καὶ σωρεία καταγγελιῶν τοῦ Τύπου καὶ ἀπὸ λαϊκούς, καὶ μάλιστα κρατικοὺς ὑπαλλήλους τῶν Κυκλάδων[15]. Ἀκόμη καὶ ὁ ἐπίσκοπος τῆς Ἄνδρου («κωφὸν» τὸν ἀποκαλεῖ ὁ Οἰκονόμος)[16] σιωποῦσε, σεβόμενος τὸ κύρος τοῦ Καΐρη.

Ἀλλὰ καὶ ἡ μέθοδος ποὺ ἀκολούθησε ἡ Σύνοδος ἀποδεικνύεται μητρική, ἔξω ἀπὸ κάθε μισαλλοδοξία, καὶ σύμφωνη μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση. Καὶ τοῦτο γίνεται δεκτὸ ὄχι μόνο ἀπὸ θεολόγους, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἐπιστήμονες καὶ κριτικοὺς φιλελεύθερους (Καμπάνης, Μελᾶς κ.ἄ.)[17]. Γίνεται ἀπὸ τὴ Σύνοδο μιὰ σειρά προσπαθειῶν συνεννόησης μὲ τὸν Καΐρη[18]. Στέλνονται γράμματα καὶ ἀπεσταλμένοι, διεξάγονται συζητήσεις. Προ-

14. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, σ. 244 ἑ.

15. Τὰ σχετικὰ ἀντικαϊρικὰ διαβήματα βλ. στοῦ Χρ. Παπαδοπούλου *Ἱστορία...*, σ. 258 ἑ.

16. *Μν. ἔργ.*, σ. 402.

17. Θεοφ. Καμπάνη, *μν. ἔργ.*, σ. 724 («... Ἡ θεοσεβικὴ αὐτὴ κίνησις [...] δὲν μποροῦσε νὰ διαφύγῃ τὴν προσοχὴ τῆς Ἐκκλησίας...»). Σπ. Μελᾶ, *Θεόφιλος Καΐρης*, στὴν «Ἑλληνικὴ Δημιουργία», ὅπ. παρ., σ. 712 ἑ.ἑ.

18. Βλ. σχετικὰ στοῦ Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, σ. 404 ἑ.ἑ. Χρ. Παπαδοπούλου, *ὅπ. παρ.*, σ. 259 ἑ.ἑ.

ηγεῖται μάλιστα μιὰ πλάγια ἐνέργεια (τοῦ γράφει ἀνεπίσημα ὁ φίλος καὶ συναγωνιστής του στὴν 'Επανάσταση Θεοδώρητος Σελλασίας). Καὶ μόνον ὅταν ὁ Καΐρης ἐμμένει στὴν ἐπιλογή του μὲ ἀπολυτότητα καὶ σφοδρότητα, τότε ἡ Σύνοδος προχωρεῖ στὶς κανονικὲς ἀνακρίσεις. 'Η καθαίρεσή του —τὸ κανονικὰ ἐπιβεβλημένο καὶ γι' αὐτὸ δίκαιο ἐκκλησιαστικὸ μέτρο— μολονότι ἀποφασίζεται τὸ 1839, ἐφαρμόζεται τὸ 1841, ἡ δὲ ἀπέλαση τοῦ Καΐρη (μὲ ἀπόφαση τῆς πολιτείας) γίνεται μὲ δική του αἴτηση («...θέλω ἀπέλθει, ὅπως ὁ Θεὸς μὲ φωτίσει... εὔελπις, ὅτι ἡ 'Ιερὰ Σύνοδος δὲν θέλει μὲ ἀρνηθεῖ ποτὲ τὴν χάριν ταύτην...» —14.9.1839)[19] καὶ αὐτὴ τὴ λύση ὑποδείκνυε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ καὶ ὁ Φαρμακίδης[20].

'Ακόμη καὶ ὁ Φαρμακίδης θὰ δικαιώσει (στὴν «'Απολογία» του) τὴν τακτικὴ τῆς Συνόδου: «... Ὅθεν δὲν κατακρίνω, οὔτε δύναμαι νὰ κατακρίνω τὴν ἱερὰν Σύνοδον, δι' ἣν ἀπέφηνε κατὰ τοῦ Κυρίου Καΐρου γνώμην... 'Εβάδισεν ὅπως ὄφειλε νὰ βαδίσῃ, ἀφοῦ ἐξ ἀρχῆς δὲν ἐνέκρινε τὴν ἥσυχον καὶ ἀθόρυβον οἰκονομίαν εἰς κατάπαυσιν τοῦ σκανδάλου»[21]. 'Ο Φαρμακίδης ἦταν μέλος τῆς Συνόδου, ποὺ καταδίκασε τὸν Καΐρη, ἀλλ' εἶχε προτείνει —γιὰ νὰ σώσει τὸν καινοτόμο κληρικὸ— νὰ τοῦ ἐπιτραπεῖ ἡ ἔξοδός του ἀπὸ τὴν 'Ελλάδα, ὥστε τὸ πράγμα, ὅπως ἐνόμιζε, νὰ λυθεῖ σιωπηρά. Ξεχνοῦσε ὅμως ὅτι ἡ ὑπόθεση εἶχε πιὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸ πρόσωπο τοῦ Καΐρη. Δὲν ἐπρόκειτο πιὰ γιὰ ἀτομικές του πεποιθήσεις, ὥστε νὰ ἐφαρμοσθεῖ «ἀνεξιθρησκεία», ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Καΐρης ζητοῦσε («... ἐπιτρέπεται ἐν εὐνομουμένῳ κράτει, καυχωμένῳ μάλιστα ἐπὶ ἀνεξιθρησκείᾳ, νὰ ἐρευ-

19. Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, σ. 416.
20. Θ. Φαρμακίδου, *'Απολογία*, 'Εν 'Αθήναις 1840², σ. 190 ἑ.
21. *Αὐτόθι*, σ. 193.

νᾶ τις τὴν συνείδησιν τοῦ ἑτέρου καὶ νὰ ζητῇ ἔγγραφον ὁμολογίαν τῆς πίστεώς του;» —1839)[22]. Ἡ καινοτομία τοῦ Καΐρη εἶχε περάσει πιὰ στὸ Λαὸ —στὸ ἀνώνυμο πλῆθος— ποὺ ἢ εἶχε μυηθεῖ σ' αὐτὴν ἢ τὴν ἀπέκρουε, καὶ γι' αὐτὸ θὰ θεωροῦσε τὴ Σύνοδο συνένοχη τοῦ Καΐρη, ἂν αὐτὴ σιωποῦσε, ἑρμηνεύοντας τὴ σιωπὴ σὰν καταξίωση τοῦ συστήματός του.

Ἡ Σύνοδος ἦταν ἀδύνατο νὰ σιωπήσει, ὅπως ἐξελίχθηκαν τὰ πράγματα. Ὁ Καΐρης ἦταν κληρικὸς καὶ ἐμφανιζόταν ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ γι' αὐτὸ τοῦ ζητήθηκε γραπτὴ ὁμολογία, ὅπως ζητεῖται ἄλλωστε καὶ ἀπὸ τὸν κάθε ἐπίσκοπο («κλεὶς ἀσφαλείας», λέγεται) κατὰ τὴ χειροτονία του. Ἂν προσπερνοῦσε τὴν περίπτωση Καΐρη ἡ Σύνοδος, θὰ ἦταν σὰν νὰ αὐτοκαταργόταν, ἀθετώντας τὸ ρόλο της, ὡς ἐγγυητῆ τῆς καθαρότητας τῆς ὀρθόδοξης πίστης καὶ παράδοσης. Οἱ διδασκαλίες τοῦ Καΐρη ἦταν ἐξάλλου ἀπὸ αἰῶνες συνοδικὰ καταδικασμένες. Τὸ περίεργο ἄρα —καὶ πρωτοφανὲς συνάμα— θὰ ἦταν νὰ μὴν πάρει θέση ἐπίσημα καὶ ἀνοικτὰ ἡ Σύνοδος, ἀφοῦ ὁ Καΐρης εἶχε πιὰ μόνος του ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινωνία (αὐτοαφορισθεῖ καὶ αὐτοκαθαιρεθεῖ) καὶ δὲν ἔμενε παρὰ μόνη ἡ τυπικὴ διακήρυξη τῆς καθαίρεσής του. Οἱ ἀπαντήσεις του, ἄλλωστε, ἦταν ὄχι μόνο ἀνήκουστες, ἀλλὰ καὶ τερατώδεις γιὰ «ὀρθόδοξο» κληρικό: ζητοῦσε νὰ τοῦ ἐπιτραπεῖ νὰ πάει σὲ μιὰ εὐρωπαϊκὴ (sic) Ἀκαδημία, νὰ διδαχτεῖ δογματικὴ θεολογία, γιὰ νὰ ὁμολογήσει πίστη σ' αὐτήν![23] Ἀλλὰ καὶ ποτὲ δὲν ἔπαυσε νὰ ἐμμένει στὸ «πιστεύω» του. Ἀπὸ τὸ 1844 (ἐπέστρεψε βάσει τῆς

22. Χρ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία*, σ. 270.
23. *Αὐτόθι.*

ἐλευθερίας τοῦ Συντάγματος) μέχρι τὸ 1852 συνέχισε τὸν προσηλυτισμὸ στὸ σύστημά του, ἔστω καὶ ἄν, ὅπως δέχονται μερικοί, τὸ πεῖσμα ἐνισχυόταν ἀπὸ τὸ πάθος του ἐναντίον Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας.

γ) Τὸ ζήτημα τοῦ Καΐρη ἐπιδεινώθηκε ἀκόμα περισσότερο — εἶναι γεγονὸς— μὲ τὴν ἀνάμειξη σ' αὐτὸ τῆς Πολιτείας. Πολὺ δὲ περισσότερο, ἀφοῦ περιπλέχτηκε στοὺς πολιτικοὺς (κομματικοὺς) μηχανισμοὺς τῆς ταραγμένης ἐκείνης ἐποχῆς (1833-1843). Ἀπὸ τὸ 1836 εἶχε ἐνταθεῖ ἡ ρωσικὴ ἐπιρροὴ πάνω στὸν Ὄθωνα σὲ βάρος τῆς ἀγγλικῆς, καὶ ὁ Καΐρης ἦταν γνωστὸς ὡς φιλοάγγλος. Ὁ φιλορωσικὸς «Αἰὼν» ἔγραφε μὲ μανία ἐναντίον του, ἐνῶ μὲ τὸν ἴδιο φανατισμὸ τὸν ὑπεράσπιζαν οἱ φιλοαγγλικὲς ἐφημερίδες «Ἀθηνᾶ» καὶ «Φίλος τοῦ Λαοῦ». Ἀπὸ τοὺς ὑποστηρικτές του θεωρήθηκε θύμα τῆς Ρωσίας καὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ποὺ βρισκόταν πάντα ὑπὸ τὴν ἐπιρροή της λόγω τοῦ «ὁμοδόξου». Ἡ Πολιτεία, πράγματι, συνήργησε στὴν ἐκκλησιαστικὴ καταδίκη του καὶ τὴν περιέβαλε μὲ τὸ κύρος της, προχωρώντας στὴν ἀπομόνωση, τὴ φυλάκιση καὶ τὴν ἀπέλασή του. Πολλοὶ κατακρίνουν τὴν πολιτειακὴ ἀνάμειξη[24]. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἐδῶ μιὰ ἐξήγηση, ποὺ βγαίνει ἀπὸ τὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς, ποὺ ὅταν ἀγνοεῖται εἶναι φυσικὸ νὰ δημιουργοῦνται παρερμηνεῖες.

Τὸ ὅτι οἱ ἀντιπολιτειακὲς θέσεις τοῦ Καΐρη θὰ τὸν ὁδηγοῦσαν ἀναπότρεπτα σὲ ρήξη μὲ τὴν Πολιτεία, ἦταν ἀναμενόμενο. Ὁ Ὄθωνας εἶχε προειδοποιηθεῖ ἀπὸ Ἕλληνες καὶ ξένους γιὰ τὴ στάση τοῦ Καΐρη, ἡ ἄρνηση δὲ

24. Ὁ Κ. Παπαπαναγιώτου λ.χ. γράφει («Ἑλληνικὴ Δημιουργία», ὅπ. παρ., σ. 733): «Ἡ Ἐκκλησία ἔπρεπε νὰ ἀμυνθῇ. Κ' εἶχε δίκηο. Τὸ Κράτος ὅμως καὶ ἡ Δικαιοσύνη;»

ἀπὸ τὸν τελευταῖο τοῦ κρατικοῦ παρασήμου ἦταν ἡ ἔμπρακτη ἐπιβεβαίωση τῶν καταγγελιῶν. Εἶναι ὅμως πάλι γεγονός, ὅτι ἡ Πολιτεία ἀρχικὰ εἶχε ἄλλες διαθέσεις ἀπέναντι στὸν Καΐρη. Καὶ τοῦτο δὲν συνάγεται μόνο ἀπὸ τὴν ἀπολογία τῆς Πολιτείας στὸν «Ἑλληνικὸ Ταχυδρόμο» (ἐφημερίδα τῆς Κυβερνήσεως, 1839)[25], ἀλλὰ καὶ ἀπὸ εὔγλωττα γεγονότα. Δὲν εἶναι μόνο ἡ ἀπονομὴ καὶ σ' αὐτὸν τοῦ ἀνωτάτου παρασήμου τῆς Χώρας, ἢ ἡ πρόταση νὰ διοριστεῖ καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας στὸ νεοσύστατο Πανεπιστήμιο, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη ποὺ τοῦ ἔδειξε ἡ Πολιτεία, ὥστε νὰ ἀφήνει τὴ σχολή του *ἔξω ἀπὸ κάθε ἐποπτεία*, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ὁ Καΐρης ἀρνήθηκε ἐπίμονα.

Σ' αὐτὴ τὴ συνάφεια ὅμως πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ μιὰ χαρακτηριστικὴ ἀντιστοιχία. Τὸ ἔτος 1839 —ἀρχὴ ὀδυνῶν γιὰ τὸν Καΐρη— συντάραξαν τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία δύο γεγονότα, ἰδεολογικὰ διαμετρικὰ ἀντίθετα μεταξύ τους. Τὸ ἕνα εἶναι ἡ «συνωμοσία» τῆς Φιλορθοδόξου Ἑταιρείας, μὲ καθαρὰ παραδοσιακό, ὀρθόδοξο καὶ συνάμα φιλορωσικὸ περιεχόμενο, ποὺ ὅμως κρίθηκε ὡς ἀντικαθεστωτικὸ κίνημα καὶ πατάχθηκε ἀπὸ τὸ Κράτος[26]. Τὸ ἄλλο εἶναι ἡ ὑπόθεση τοῦ Καΐρη, μὲ καθαρὰ δυτικό, ἀντιπαραδοσιακὸ-αντιορθόδοξο καὶ φιλοαγγλικὸ χαρακτήρα, ποὺ κρίθηκε ἐξίσου ἐπικίνδυνη γιὰ τὴν κρατικὴ ἀσφάλεια. Δὲν ἔγινε, λοιπόν, καμιὰ διάκριση στὴν περίπτωση Καΐρη.

Στὴν πρώτη περίπτωση ἡ ἀπειλὴ (γιὰ τὴν πολιτεία)

25. Βλ. Τὸ κείμενο στοῦ Κ. Οἰκονόμου, *ὅπ. παρ.* σ. 404 ἑ.ἑ.
26. Βλ. Barbara Jelavich, ***The Philorthodox Conspiracy of 1839***, στὰ "Balkan Studies", τ. VII (1966) σ. 89-109 (βιβλιογρ.) Πρβλ. Charles Frazee, ***The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852***, Cambridge 1969, σ. 152 ἑ.ἑ.

προερχόταν ἀπὸ τὴ (φαινομενικὰ τουλάχιστο) διάθεση γιὰ ὀρθόδοξη (ρωμαίικη) λύση τοῦ πολιτειακοῦ προβλήματος. Στὴ δεύτερη τάραζε τὴν Πολιτεία τὸ «σκοπούμενον», ποὺ ἦταν ἡ ἀνατροπὴ τῆς χριστιανικῆς —ὄχι μόνο τῆς ὀρθόδοξης— θρησκείας, μὲ βάση «τὴν ἀσέβειαν περὶ τὰ θεῖα δόγματα καὶ μυστήρια τῆς ἱερᾶς ἡμῶν ἐκκλησίας»[27]. Καὶ στὴ δεύτερη ὅμως περίπτωση, μὲ τὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς, ὄφειλε ἡ Πολιτεία νὰ ἐπέμβει. « Εἰς τοιαύτην περίπτωσιν, τί ἤθελε κάμει πᾶσα κυβέρνησις, περὶ πολλοῦ ποιουμένη τὰ πνευματικὰ καὶ ὑλικὰ συμφέροντα τοῦ Κράτους, τὴν παροῦσαν καὶ μέλλουσαν εὐδαιμονίαν τοῦ λαοῦ της;»[28]. Ἡ ἐπέμβαση ἦταν αὐτονόητη. Δὲν ἐνεργοῦσε «βυζαντινὰ» ἡ Πολιτεία —παρὰ τὸν εἰς ἄλλα σημεῖα σαφὴ ἀντιβυζαντινισμό της— ὡς προστάτης δηλαδὴ τῆς Πίστης. Ἦταν «ὑποχρεωμένη» νὰ ἐπέμβει βάσει τοῦ δικοῦ της Καταστατικοῦ Χάρτη τῆς Ἐκκλησίας τοῦ 1833 (ἀνακήρυξη πραξικοπηματικὴ τοῦ ἑλλαδικοῦ αὐτοκεφάλου), ποὺ ὅριζε τὸν Ὄθωνα «κυριάρχην» τῆς Ἐκκλησίας καὶ «ἀρχηγόν» της γιὰ «τὸ διοικητικὸν μέρος» (πολιτειοκρατία)[29]. Ἡ ὑπόθεση, λοιπόν, τοῦ Καΐρη, καὶ ἂν ἀκόμη δὲν ἔθιγε ἄμεσα τὴν Πολιτεία ἢ τὴν κοινωνικὴ τάξη, δὲν ἔπαυε νὰ ἀφορᾶ πρωταρχικὰ τὴν Πολιτεία, ἀφοῦ ἡ Ἐκκλησία ἦταν ὑπὸ τὸν ἄμεσο ἔλεγχο καὶ τὴν ἐξουσία της. Καὶ γιὰ τὰ ἐκκλησιαστικά, κέντρο ἀναφορᾶς ἦταν ἡ Πολιτεία, ὡς ὄργανο τῆς ὁποίας ἐνεργοῦσε στὴν οὐσία ἡ Σύνοδος. Κανένας, λοιπόν, φανατισμὸς δὲν ἐπικράτησε ἀπὸ τὴν

27. Στὸν «Ἑλληνικὸ Ταχυδρόμο», βλ. Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, σ. 406.

28. *Αὐτόθι.*

29. Βλ. Θεοκλ. Στράγκα, *Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967*, τόμ. Α΄, Ἀθῆναι 1967, σ. 58 ἑ.

πλευρὰ τουλάχιστο τῆς 'Εκκλησίας, ποὺ μὲ τὴν παρουσία τοῦ «βασιλικοῦ ἐπιτρόπου» καὶ τὸ βέτο του ἦταν ολότελα ἀνίσχυρη, δέσμια στὴν οὐσία τῆς κρατικῆς ἐξουσίας[30].

δ) Τὸ δράμα τοῦ Καΐρη ὅμως φωτίζεται περισσότερο ἀπὸ τὸν ἀντίκτυπο τῆς περιπέτειάς του στὸν ἑλληνικὸ λαό, καὶ γενικὰ στὸν κοινωνικὸ χῶρο. 'Η δίωξή του, ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴν Πολιτεία, ἦταν φυσικὸ νὰ ἡρωοποιήσει τὸν Καΐρη, ποὺ τὸν συνόδευε πάντα ὁ φωτοστέφανος τοῦ ἐθνικοῦ ἀγωνιστῆ, καὶ νὰ θεωρηθεῖ θύμα τῆς πολιτικῆς. Τὴν ἐντύπωση αὐτὴ ἐνίσχυε ἡ ἀντικυβερνητικὴ (φιλοαγγλικὴ) μερίδα, ἀλλὰ καὶ φιλοδυτικοὶ πολιτικοὶ ὑποστηρικτές του, ὅπως ὁ Ι. Κωλέττης. 'Ο διχασμὸς γιὰ τὴν καταδίκη τοῦ Καΐρη ἁπλώθηκε σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς ἐθνικῆς ζωῆς. 'Η στάση ἀπέναντι στὸν Καΐρη ξέφυγε ἀπὸ κάθε ὅριο κριτικοῦ ἐλέγχου —ὅπως συμβαίνει συνήθως— καὶ καθοριζόταν ἀπὸ τὶς προσωπικὲς πεποιθήσεις (ἰδεολογικὲς καὶ πολιτικὲς) καὶ κυρίως ἀπὸ τὴν τοποθέτηση ἀπέναντι στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία, ὥστε λίγο νὰ προσέχονται οἱ ἴδιες οἱ ἰδέες τοῦ Καΐρη, τὶς ὁποῖες εἶναι βέβαιο ὅτι πολλοὶ —καὶ ὄχι μόνο ὁ ἁπλὸς λαὸς— δὲν μποροῦσαν νὰ ἀποτιμήσουν σωστὰ μέσα στὴ θρησκευτική τους ἀδιαφορία. 'Η διάβρωση, ἔπειτα, τῶν συνειδήσεων καὶ ἡ ἄμβλυνση τῶν κριτηρίων, ποὺ εἶχε ἀρκετὰ αὐξηθεῖ, δὲν ἐπέτρεπε σὲ πολλοὺς νὰ προχωρήσουν ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῆς καϊρικῆς ἠθικολογίας στὴν οὐσία τοῦ συστήματός του. Ἔτσι προσωπικότητες τοῦ ἐπιστημονικοῦ κόσμου, ὅπως ὁ Ν. Σαρίπολος καὶ ὁ Μ. Ρενιέρης, ἀνέλαβαν

30. Ἄρθρα 6, 7, 9, 13, 17 τῆς «Διακηρύξεως περὶ ἀνεξαρτησίας τῆς 'Ελληνικῆς 'Εκκλησίας», Θεολ. Στράγκα, *μν. ἔργ*, σ. 59 ἑ.ἑ.

πρόθυμα τὴν ὑπεράσπισή του (1853). Θερμὴ στάση ἀπέναντί του τήρησαν ἡ ἀγγλικὴ κυβέρνηση (γιὰ εὐνόητους λόγους) καὶ τὸ φιλοαγγλικὸ κόμμα. Ὅσοι ὅμως ἀπὸ τοὺς λογίους εἶχαν ἐπίγνωση τῆς καϊρικῆς ἰδεολογίας, μολονότι κοραϊστὲς καὶ φιλελεύθεροι, ὅπως ὁ Φαρμακίδης καὶ ὁ Βάμβας, καταδίκασαν τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη καὶ τὴν προσπάθειά του. Ἀκόμη καὶ οἱ προτεστάντες μισσιονάριοι (Leeves, Lowndes καὶ Benjamin) τὸν χαρακτηρίζουν ἀπερίφραστα «δεϊστή», ὅπως ξέρουμε ἀπὸ (ἀνέκδοτες) ἐκθέσεις τους, ἐνῶ μὲ χαρὰ ἔβλεπαν τὴ σύγκρουση τοῦ Καΐρη μὲ τὴν ἑλληνικὴ Ἐκκλησία, καὶ δήλωναν τὸ σκεπτικισμό τους γιὰ τὴν τολμηρότητα καὶ σοβαρότητα τῆς καινοτομίας του[31]. Δὲν ἔλειψαν φυσικὰ καὶ ταπεινότερα

31. Βλ. Δ. Ι. Πολέμη, *Ὁ Θεόφ. Καΐρης καὶ οἱ Προτεστάνται Μισσιονάριοι εἰς τὸ Αἰγαῖον*, στὸ «Πέταλον», ὅπ. παρ., σ. 78-103. Στὶς ἐπιμελέστατα συλλεγμένες μαρτυρίες ἀπὸ τὸν ἐκλεκτὸ συνάδελφο κ. Δ. Πολέμη θὰ προσθέσουμε ἕνα κείμενο τοῦ Isaac Lowndes, πράκτορα τῆς London Missionary Society, ποὺ βρήκαμε στὰ Ἀρχεῖα τῆς Ἑταιρείας κατὰ τὶς ἔρευνές μας στὰ Ἀρχεῖα τῶν Ἀγγλικῶν Ἱεραποστολικῶν Ἑταιρειῶν (1973-74): "A case, however, somewhat extraordinary has presented itself at Athens, as I learn by a letter from Mr. Leeves, agent of the B(ritish) and F(oreign) B(ible) S(ociety) there. A person of considerable celebrity of the name of Theophilus Caries (sic), Director of an Orphan Asylum at Andros, has been accused to the Synod of holding heretical tenets, and has been taken to Athens to answer the accusations. Mr. Leeves says it appears that it is bent too true, that he does not believe in the Trinity and the Incarnation of the Son of God. He has many friends and followers, and Mr. L(eeves) says, public opinion is much in his favour on account of the violent measures used against him. Had not Mr. L(eves) given it as his opinion that he is unsound in the faith, I should have thought the vatery is varied against him in consequence of him contemding for the faith once inclined to the saints, and I am anxious still to hope, it may, is some degree, be the case. He was in England about ten or twelve years ago, and collected considerable money for the Orphan Asylum, and by his exertions it has not only commenced, but has been supported. I knew

κίνητρα συμπάθειας: «Πολλοὶ τῶν 'Ανδρίων, ὠφελούμενοι ἀπὸ τῶν ξένων μαθητῶν, καὶ τρόφιμα πωλοῦντες ἀκριβῶς [ἀκριβά], καὶ ναυτικὰ δάνεια παρ' αὐτῶν λαμβάνοντες εἰς τὰ πλοῖα, ἠγάπων καὶ τὴν ὀρφανοτρόφον σχολὴν καὶ τὸν Σχολάρχην, τ' ἄλλα δι' ὀλίγον ἐφρόντιζον περὶ τῆς διδασκαλίας»[32].

Ὅσοι ὅμως εἶχαν διασώσει τὰ ὀρθόδοξα κριτήρια μποροῦσαν νὰ ἀντιληφθοῦν τί ἐσήμαινε στὸ βάθος της «ἡ ἀποστασία» τοῦ Καΐρη. Καὶ ὄχι μόνο κληρικοὶ (π.χ. Κ. Οἰκονόμος, Ν. Δούκας), ἀλλὰ καὶ λαϊκοί, ὅπως ὁ Στρατηγὸς Ι. Μακρυγιάννης, ὁ ὁποῖος στὰ «'Απομνημονεύματά» του κατηγορεῖ τὸν Καΐρη ὅτι ἀπάτησε τὸ Λαό: «...Γέλασε τοὺς γονέους καὶ τοὺς πῆρε τὰ παιδιά τους καὶ τὰ πρόκοψε»[33]. Δριμύτερος ὅμως εἶναι στὰ «'Οράματα καὶ Θάματά» του: «... 'Ο καλόγερος Καΐρης θέλει νὰ φορεῖ ὅλα τοῦ Χριστοῦ τὰ φορέματα, καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν καὶ Θεοτόκο καὶ ἀγίους δὲν θέλει, ὅτι ὁ Θεὸς δὲν τὸν ρώτησε νὰ τὸν συβουλευτεῖ καὶ τὸν καλόγερον σοφὸ Καγίρη, καὶ τότε, ἂν συγκατανέψει ὁ Καΐρης, νὰ γένουν τὰ κοντράτα. Καὶ ἀφοῦ αὐτὸ ἀμέλησε ὁ Θεὸς καὶ δὲν συβουλεύτη αὐτὸν τὸν σοφόν, τότε καὶ αὐτὸς δραπετεύει μὲ τὰ ἴδια φορέματα καὶ θέλει νὰ γένει ἀρχίθρησκος μὲ κούφια καρύδια καὶ ἀσκιὰ γιομάτα ἀγέρα...»[34].

him, when he passed through Corfu, and subscribed also to the Institution. He is a person of considerable talent, and has enjoyed, till the present time, great reputation amongst his countrymen. The case is likely to produce effects of an anusual nature. I hope and pray that all may work together for good, and that ever by this event God will be glorified" (Γρ. τοῦ Lowndes, November 1839, σ. 1-2/Greek Mission, Box 3, Corfu 1839).

32. Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, σ. 402.

33. Στρατηγοῦ Μακρυγιάννη, *'Απομνημονεύματα*, ἐκδ. Μπάυρον, σ. 391.

34. Στρατηγοῦ Μακρυγιάννη, *'Οράματα καὶ Θάματα*, Εἰσαγωγή-

Ὁ Μακρυγιάννης, μὲ τὴ φυσικὴ διάκρισή του καὶ τὸ χαρισματικὸ κριτήριό του, κατορθώνει νὰ διαγνώσει ὅλο τὸ βάθος καὶ πλάτος τοῦ καϊρικοῦ προβληματισμοῦ. Τί νὰ πεῖ ὅμως κανεὶς γιὰ ἄλλες κρίσεις, μεταγενέστερες, ποὺ εἶναι ἀβασάνιστα θετικὲς παρὰ τὴν πλήρη ἄγνοια τοῦ συστήματός του [π.χ. Π. Νιρβάνας: «Δὲν ἔλαβα ποτέ μου ἀφορμὴ νὰ μελετήσω τὰ ἔργα τοῦ Θ. Καΐρη. Ξέρω μονάχα πὼς ἤτανε ἕνας ἄνθρωπος σοφός, ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος...»[35], ἢ ὁ Κ. Παλαμᾶς: «Ἀπὸ κανένα σκιάχτρο δὲν τρομάζεις/Γαληνός, ἀμετανόητος ἀμετάνοιωτος τ' ἀδειάζεις/τὸ πικρὸ ποτήρι/ Μ' ἐσένα ὁ Χριστός, ἱερὲ Καΐρη...»[36]. Ἀλλὰ τὸ ἐρώτημα δὲν εἶναι, ἂν ὁ Χριστὸς εἶναι (καὶ εἶναι...) μὲ τὸν Καΐρη, ἀλλὰ ἂν ὁ Καΐρης εἶναι μὲ τὸν Χριστό, ἀφοῦ ἀρνεῖται τὴ θεότητά του].

2. *Μιὰ ἀπόπειρα ἑρμηνείας*

Ὁ Καΐρης εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικότερα συμπτώματα τοῦ νεοελληνικοῦ ἰδεολογικοῦ μετασχηματισμοῦ καὶ ἰδιάζουσα περίπτωση τῶν ἀναζητήσεων καὶ ἀναπροσαρμογῶν στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο κατὰ τὸν αἰώνα τοῦ διαφωτισμοῦ. Δὲν ἦταν παρὰ γνήσιο τέκνο τῆς ἐποχῆς του καὶ δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἔξω ἀπὸ τὶς ἐνδοελληνικὲς ἐξελικτικὲς διαδικασίες, ποὺ προῆλθαν ἀπὸ τὴ συνάντηση τῆς ἑλληνικῆς διανόησης μὲ τὸν εὐρωπαϊκὸ διαφωτισμό. Παρασύρθηκε καὶ αὐτὸς ἀπὸ τὴ δίνη τῆς ὑστερίας τῶν «διαφωτισμένων» γραικῶν γιὰ τὰ

Κείμενο-Σημειώσεις Ἀγγέλου Ν. Παπακώστα, Πρόλογος Λίνου Πολίτη, Ἀθήνα 1983, σ. 177 ἑ.

35. Βλ. «Ἑλληνικὴ Δημιουργία», ὅπ. παρ., σ. 745.

36. *Αὐτόθι*, σ. 707.

«φῶτα» τῆς Εὐρώπης μὲ τὸ δικό του ὅμως τρόπο, λόγω τῆς ἰσχυρῆς προσωπικότητάς του, ποὺ ἤθελε πάντα νὰ βαδίζει τὸν δικό της δρόμο. Ἡ μαγευτικὴ ἕλξη τῶν εὐρωπαϊκῶν φώτων ὁδηγοῦσε ἀναπότρεπτα στὴν ἀποστροφὴ πρὸς τὴ ρωμαίικη παράδοση, ποὺ ταυτιζόταν μὲ ὅ,τι στὴ γλώσσα τῶν δυτικῶν —κατὰ σάρκα ἢ κατὰ πνεῦμα— ἐξέφραζε ὁ ὅρος «βυζάντιο». Γιατὶ πάντα, ὅταν τὸ Βυζάντιο-Ρωμανία θεάζεται μὲ τὰ γυαλιὰ τῶν δυτικῶν, φαίνεται πράγματι ἀποκρουστικὸ καὶ τερατῶδες.

Ὁ Διαφωτισμὸς λειτουργεῖ ὡς ἀποθέωση τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ποὺ ἀνακηρύσσεται ὁ μοναδικὸς ὁδηγὸς τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς λύτρωσης. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ-ὀρθόδοξη παράδοση στὴν ὁποία, τυπικὰ τουλάχιστο, ἐντάχθηκε μὲ τὴ χειροτονία του ὁ Καΐρης, εἶναι ἡσυχαστικὴ καὶ ἀποφατική, πορεία θέωσης ἀσκητικὴ καὶ πρακτική, ποὺ στηρίζεται σὲ συγκεκριμένη ἐμπειρικὴ μέθοδο: κάθαρση τῆς καρδιᾶς ἀπὸ τὰ πάθη, φωτισμὸς τῆς καρδιᾶς ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καὶ δοξασμὸς (θέωση), ποὺ συνιστᾶ τελείωση τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης μέσα στὴ θέα τῆς ἄκτιστης δόξας καὶ βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. Οἱ Πατέρες ἀπορρίπτουν, στὸ χῶρο τῆς πίστης, τὴν ἀφηρημένη στοχαστικὴ-φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Θεοῦ, ἐπιμένοντας στὴν ἐμπειρικὴ-ἀσκητικὴ προσέγγισή του. Ὄργανο τῆς θείας γνώσης εἶναι, στὴν ὀρθόδοξη παράδοση, ὁ «νοῦς», ποὺ ὅταν λειτουργεῖ σωστά, ἐδράζεται μέσα στὴν καρδιά. Ὁ νοῦς ὅμως διακρίνεται ἀπὸ τὸ λογικό. Μόνο ὁ μὴ κεκαθαρμένος (στὴν καρδιὰ) ταυτίζει νοῦ καὶ λογική. Ὁ Καΐρης ὅμως παραδόθηκε ὁλόκληρος στὴν εὐρωπαϊκὴ παράδοση, ποὺ θεοποιεῖ τὸν ὀρθὸ λόγο καὶ ἀπολυτοποιεῖ τὴ λειτουργία του, ἐπεκτείνοντάς την καὶ στὸ χῶρο τῆς θείας σοφίας καὶ γνώσης.

Τὰ γνωσιολογικὰ κριτήρια τῆς Ὀρθοδοξίας εἶναι

διαφορετικὰ ἀπὸ ἐκεῖνα τοῦ λογοκρατούμενου ἀνθρώπου, καὶ ὅλου τοῦ εὐρωπαϊκοῦ χριστιανισμοῦ. Μὲ τὸ νοῦ ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὸ «γνωστὸν» τοῦ Θεοῦ —τὶς ἄκτιστες ἐνέργειές του· μὲ τὸ λογικὸ γνωρίζει τὸν κτιστὸ κόσμο, μέσω τῆς ἐπιστήμης. Ἡ Ὀρθοδοξία ἄρα διακρίνει δύο εἴδη γνώσης καὶ γι' αὐτὸ δὲν (μπορεῖ νὰ) εἶναι ἐναντίον τοῦ ὀρθοῦ λόγου, «ἀνορθολογικὴ» καὶ «μυστικιστική», μόνο ποὺ γνωρίζει τὰ ὅριά του. Τὸ ἀποδιδόμενο στὸν Τερτυλλιανὸ —καὶ συχνὰ χρησιμοποιούμενο ὑπὲρ τοῦ Καΐρη —[37] "Credo, quia absurdum est", κατανοούμενο ὀρθόδοξα, δὲν ἔχει τὴν ἔννοια ποὺ τοῦ ἀποδίδεται. Σημαίνει, ὅτι τὸ λογικὰ ἀπίθανο ἢ ἀδύνατο ἔχει στὸ χῶρο τῆς θεολογικῆς γνώσης τὴ σφραγίδα τῆς ἀληθείας[38]. Γιατὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς ὀρθόδοξης-ἐκκλησιαστικῆς γνώσης εἶναι τὸ ὑπέρλογο, κάτι ποὺ ὑπερβαίνει τὶς δυνατότητες τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἡ σύγχυση συνεπῶς τῶν γνωστικῶν ὀργάνων, νοῦ καὶ λογικῆς, ὁδηγεῖ ἀναπόδραστα στὸ παράλογο.

Ὁ μὴ ὀρθόδοξος —αὐτὸς ποὺ δὲν ἀκολουθεῖ αὐτὴ τὴ γνωστικὴ πορεία— χάνει τὰ κριτήρια τῆς Ὀρθοδοξίας, γιατὶ ἀκολουθεῖ μιὰ (ἑλληνίζουσα) ὀρθολογιστικὴ τάση, ποὺ ὁδηγεῖ σὲ πίστη ἰδεολογική-λογική, ὅπως εἶναι ὅλες οἱ αἱρέσεις. Αὐτὴ τὴ μέθοδο υἱοθέτησε ἡ Δύση καὶ στὸ θρησκευτικὸ χῶρο (σχολαστικισμὸς) καὶ αὐτὴν ἀκολουθοῦσε καὶ ὁ Καΐρης, ὄντας ὁλότελα ξένος πρὸς τὴ γνωσιολογικὴ μέθοδο τῆς Ἐκκλησίας του. Ὅταν χαθεῖ δὲ ἡ

37. Βλ. Ἀρίστου Καμπάνη, *Θεόφιλος Καΐρης*, στὴν «Ἑλληνικὴ Δημιουργία», ὅπ. παρ., σ. 726 («Τὸ ρῆμα τοῦ Τερτιλλιανοῦ (sic) "credo quia absurdum est" ἡ τυφλή, ἡ ἀσυζήτητη πίστις, δὲν ἄρεσε στὸν ὀρφανοτρόφο τῆς Ἄνδρου»).

38. Βλ. Γερασίμου Ι. Κονιδάρη, *Γενικὴ Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, τόμ. Α', Ἐν Ἀθήναις ²1957, σ. 202.

μέθοδος τῆς πατερικῆς γνωσιολογίας, τότε ἡ πίστη μεταβάλλεται σὲ (ἰδεολογικὸ) σύστημα θρησκευτικῶν ἐννοιῶν καὶ ἀρχῶν, ποὺ ὑποκείμενες στὸν κριτικὸ ἔλεγχο τοῦ λογικοῦ, ἀναπροσαρμόζονται μὲ βάση τὰ λογικὰ κριτήρια τοῦ αὐτοθεοποιημένου ἀνθρωπίνου ὑποκειμένου. Κάθε αἵρεση κινεῖται μέσα στὸ πλαίσιο αὐτό.

Τὸ μαρτύριο τοῦ ὀρθολογισμοῦ του ὁμολογεῖ ὁ ἴδιος ὁ Καΐρης: «Παιδίον ἀκόμη ὤν, εἶχα πλείστας ἀμφιβολίας περὶ τῶν δογμάτων τῆς χριστιανικῆς θρησκείας καὶ περὶ τῶν μυστηρίων αὐτῆς»[39]. Δὲν εἶναι ἄρα περίεργο, ὅτι κατέληξε σὲ μιὰ μηχανιστικὴ ἑρμηνεία τῆς ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ποὺ τὴ θεωρεῖ μαγική, ἔστω καὶ ἂν τὸ ἀκόλουθο εἰπώθηκε χλευαστικὰ —ἀλλὰ καὶ ἔτσι δὲν ἀλλάζει ἡ οὐσία τῶν πραγμάτων: «...ἀπεφάσισα νὰ προαχθῶ εἰς ὅλους τοὺς ἱερατικοὺς βαθμούς, ἵνα ἐπέλθῃ καὶ εἰς ἐμὲ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλ᾽ ἀφοῦ εἶδον, ὅτι δὲν ἐπῆλθεν, ἀνεχαιτίσθην»[40]! Ἂν μάλιστα ἀληθεύει ἡ πληροφορία τοῦ Γούδα, ὅτι ὁ Καΐρης ἔγινε κληρικός, γιὰ νὰ μείνει ἄγαμος καὶ νὰ μπορέσει νὰ σπουδάσει στὴ Δύση[41], τότε γίνεται πολὺ εὐκολότερα κατανοητὴ ἡ πνευματική του πορεία. Ἂν δὲν ἀνῆκε ὁλόκληρος στὴ «φωτισμένη Εὐρώπη» καὶ πρὶν τὴ γνωρίσει, δὲν θὰ μποροῦσε νὰ σκέπτεται ἔτσι. Μὲ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθεῖ καὶ τὸ σύστημά του.

Ὁ Καΐρης διαμαρτυρόταν, ὅτι «οὔτε ἐδίδαξε ποτέ, οὔτε ἦτο ἱκανὸς νὰ διδάξῃ δογματικὴν θεολογίαν», θεωρώντας την «ὑπὲρ τὰς δυνάμεις» του. Γι᾽ αὐτὸ δὲν

39. Βλ. τὴν «Ἀπολογία» τοῦ Καΐρη, στὴν «Ἑλληνικὴ Δημιουργία», ὅπ. παρ., σ. 714.

40. Βλ. Ἀναστ. Ν. Γούδα, *Βίοι παράλληλοι*, τόμ. Β´, Ἀθῆναι 1870, σ. 187.

41. *Αὐτόθι.*

μποροῦσε, «ἀπαιτούμενος λόγον εἰς τὰ ὑπὲρ λόγον, νὰ ὁμολογῇ ὅ,τι... εἶναι ἀκατάληπτον»[42]. Εἶναι καὶ τοῦτο ἀπόδειξη τῆς ἐξάρτησής του καὶ στὰ θεολογικὰ ἀπὸ τὴ Δύση. Βλέποντας μὲ δυτικὰ κριτήρια καὶ προϋποθέσεις τὸ ἐκκλησιαστικὸ «δόγμα», τὸ δεχόταν ὡς ἀλάθητο κριτήριο-ἀρχὴ («ἀλήθειαι ἀναντίρρητοι»), ποὺ ἐπιβάλλεται ἄνωθεν καὶ ἢ γίνεται δεκτὸ λογικὰ ἢ ἀπορρίπτεται, πάλι λογικά, γιατὶ ὑπερβαίνει τὴ δύναμη τοῦ ὀρθοῦ λόγου νὰ τὸ κατανοήσει. Γιὰ τὴν Ὀρθοδοξία ὅμως τὸ δόγμα δὲν εἶναι μεταφυσικὴ σύλληψη, ἀλλ' ἔκφραση ἁγιοπνευματικῆς ἐμπειρίας τῶν θεουμένων. Γι' αὐτὸ γίνεται (ὀρθόδοξα) διάκριση ἀνάμεσα στὴ διατύπωση τοῦ δόγματος, ποὺ γίνεται μὲ κτιστὰ-λογικὰ μέσα, καὶ στὸ περιεχόμενό του, ποὺ ποτὲ δὲν νοεῖται, ὡς μυστήριο, ἀλλὰ γνωρίζεται στὴ φωτισμένη ἀπὸ τὸ Ἅγ. Πνεῦμα καρδιά. Ἡ ὑπακοή, ἔτσι, στὸ δόγμα — καὶ ἀπὸ τοὺς μὴ «διαβεβηκότας ἐν τῇ θεωρίᾳ (= θέᾳ)» τοῦ Θεοῦ (ἅγιος Γρηγόριος Θεολόγος) ἐξασφαλίζει τὴν καθαρότητα τῆς πίστης, τῆς τοποθέτησης τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸ Θεό, ποὺ εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴν παραδοχὴ τῆς μιᾶς καὶ συγκεκριμένης θεραπευτικῆς μεθόδου τῆς Ὀρθοδοξίας, ποὺ ὁδηγεῖ στὴ θέωση. Ὅταν λοιπὸν ζητοῦσε «ὁμολογία πίστεως» ἡ Ἐκκλησία, ἐκαλεῖτο ὁ Καΐρης νὰ δηλώσει τὴν πιστότητά του στὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας του καὶ ὄχι τὴν κατανόηση τῶν «δογμάτων».

Ἡ θρησκεία τοῦ Καΐρη ἦταν φυσικὴ (φυσικὸς θεϊσμὸς) καὶ μεταφυσικὴ (φαντασία, στοχασμός). Τὸ σύστημά του ἦταν κράμα ἠθικοκρατικοῦ στοχασμοῦ καὶ (διαφωτιστικοῦ) ὀρθολογισμοῦ, χωρὶς μάλιστα τὴν ἐλάχιστη πρωτοτυπία. Εἶναι σ' αὐτὸ καταφανεῖς οἱ ἐπιρροὲς

42. Βλ. τὸ κείμενο στοῦ Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, 410 ἑ.

τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης, τῆς πρώτης μάλιστα «σκληρῆς» περιόδου της (λατρεία τοῦ ὀρθοῦ λόγου - θεοφιλανθρωπισμός), καὶ ἡ ἐκλεκτικὴ πρόσληψη ἰδεῶν δυτικῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Ἐπισημάνθηκε ἡ ἐπίδραση στὸν Καΐρη τοῦ ἄγγλου G. Berkeley (1685-1753) καὶ τοῦ γάλλου A. Compte (1798-1857) —ἱδρυτὴ τῆς «θετικῆς θρησκείας» μὲ πολλὰ παράλληλα πρὸς τὴ θεοσεβιστικὴ ὀργάνωση τῆς κοινότητας τοῦ Καΐρη[43]. Τὸ παράδοξο δηλαδὴ εἶναι, ὅτι ὁ Καΐρης ἀκολουθοῦσε ἰδέες, ποὺ εἶχαν ξεπεραστεῖ καὶ σ' αὐτὴ τὴν Εὐρώπη. Σὲ ἄλλα ὅμως σημεῖα συναντιόταν μὲ τὸν φιλελεύθερο προτεσταντισμὸ (ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων τῆς Γραφῆς λ.χ.) καὶ μὲ τὸν τεκτονισμὸ (ἀόριστο ὑπέρτατο ὄν), φέρεται μάλιστα καὶ ὡς κανονικὸς τέκτονας (μασόνος), χωρὶς ὅμως σοβαρὲς μαρτυρίες[44]. Τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη καταντᾶ φυσικὴ θρησκεία-ἱεροκρατία καὶ κώδικας ἠθικῶν ἀρχῶν. Τὸ βάρος πέφτει στὴν ἠθικὴ (ἠθικισμὸς) μέσα στὸ πνεῦμα τῶν συγχρόνων του ρευμάτων, τῆς καντιανῆς καθηκοντολογίας καὶ τοῦ προτεσταντικοῦ εὐσεβισμοῦ. Ἡ ἠθικὴ σκοπιμότητα προτάσσεται καὶ ἡ πίστη θεωρεῖται μέσα ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἀναγκαιότητα. Ὁ θρησκευτικὸς βίος γίνεται σύνολο ἠθικῶν ὑποχρεώσεων, ὡς κοινωνικὸς προγραμματισμός, μὲ στόχο τὴ διαμόρφωση τῆς καϊρικῆς κοινωνίας[45].

43. Βλ. γιὰ ὅλ' αὐτὰ στοῦ Χρυσ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 245 ἑ., 251 ἑ.

44. Βλ. Διον. Π. Καλογεροπούλου, *Ἡ δρᾶσις τοῦ Θεοφίλου Καΐρη ὡς τέκτονος, φιλικοῦ καὶ θεοσόφου*, «Πυθαγόρας» 4(1926) σ. 1354-57 καὶ 1381-93. Ὁ Δημ. Πολέμης παρατηρεῖ σχετικά: «Ἂς σημειωθῇ, ὅτι οὐδεμία μαρτυρία περὶ τεκτονικῆς ἰδιότητος τοῦ Καΐρη ἔχει μέχρι τοῦδε προσκομισθῇ». «Πέταλον», ὅπ. παρ., σ. 188.

45. Ἀρκεῖ νὰ δεῖ κανεὶς τὴν Ἐπιτομὴ τῆς θεοσεβικῆς Ἠθικῆς, ὅπου «περὶ καθηκόντων» ὁ λόγος! Βλ. στοῦ Δ. Πολέμη, «Πέταλον»,

Ὁ Καΐρης εἶχε ὅλα τὰ στοιχεῖα ὄχι ἁπλῶς ἑνὸς θρησκευτικοῦ μεταρρυθμιστῆ, ἀλλὰ τοῦ καινοτόμου. Γι' αὐτὸ δὲν ἔχει παράλληλα στὸν Λασκαράτο, οὔτε καὶ στὸν Λούθηρο. Οἱ φιλοδοξίες του ξεπερνοῦσαν τὰ ὅρια τῆς διαμαρτυρίας. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ διαθρυλούμενες «δημοκρατικὲς» (καθαρὰ ἀστικὲς) ἀρχές του, δὲν μπόρεσαν οὔτε μποροῦν νὰ λειτουργήσουν στὸν κοινωνικὸ χῶρο, γιατὶ δὲν ἐπιδιωκόταν ἀνανέωση τῆς παράδοσης, μὲ τὴν ἐπανεύρεση ἢ διάσωση τῆς συνέχειάς της, ἀλλὰ καταστροφὴ τῆς παράδοσης καὶ ριζικὴ ἀλλαγή της. Ἀντίθετα ἄλλοι σύγχρονοί του ἀπέδειξαν ὅτι ἡ ὀρθόδοξη παράδοση δὲν ἐμπόδιζε καθόλου τὴν κοινωνικὴ κριτική, μέσα σὲ πνεῦμα δημοκρατικὸ καὶ λαϊκό, ἀλλὰ καὶ ρωμαίικο. Ὁ Φλαμιάτος λ.χ. ἀρνήθηκε καὶ αὐτὸς νὰ γίνει ὑπάλληλος τῆς ἀγγλικῆς προστασίας στὰ Ἑπτάνησα[46], ὁ Παπουλάκος ἄσκησε καταλυτικὴ κριτικὴ στὴ βασιλεία καὶ τοὺς νέους θεσμοὺς[47] καὶ ὁ Μακρυγιάννης ἀναγνωρίζεται (καὶ ἀπὸ μὴ παραδοσιακοὺς) ὡς ἀγωνιστὴς τῆς δημοκρατίας[48], χωρὶς νὰ φύγουν ἀπὸ τὸ ἔδαφος τῆς παράδοσής τους. Ἀλλ' αὐτοὶ εἶχαν ταπείνωση, μιὰ πρωταρχικὴ ἡσυχαστικὴ κατηγορία, ποὺ ἔλειπε τελείως ἀπὸ τὸν κληρικὸ Καΐρη. Ἐκεῖνος, θύμα τῆς πολυγνωσίας καὶ τῆς φιλοδοξίας του, προτίμησε νὰ θυσιάσει τὴν παράδοσή του, ἐπιβάλλοντας τὸ δικό του κατασκεύασμα. *Γιατὶ αὐτὸ τελικά, ποὺ θυσιάζεται στὴν περίπτωση ποὺ μελετᾶμε, δὲν εἶναι ὁ Καΐρης, ἀλλὰ ἡ παράδοση ἐκείνη, ποὺ ἀποδείχθηκε ἱστορικὰ ἡ*

σ. 127 ἑ. (τὰ σχετικὰ κεφάλαια). Πρβλ. Δ. Ν. Κυριακοῦ, *Θεόφιλος Καΐρης, ὁ νεωτεριστὴς φιλόσοφος*, Ἀθῆναι 1971, σ. 51 ἑ.

46. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Δύο Κεφαλλῆνες Ἀγωνισταὶ ἀντιμέτωποι (Κ. Φλαμιᾶτος καὶ Κ. Τυπάλδος)*, Λευκωσία 1980, σ. 54.

47. Βλ. τὸ σχετικὸ ἄρθρο στὴν *Θ.Η.Ε.* τ. 10 (1967) στ. 12-19.

48. Ἀρκεῖ νὰ δεῖ κανεὶς τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ «Διαβάζω» (ἀριθμ. 101/1984) γιὰ τὸν Στρατηγὸ Μακρυγιάννη.

πνευματική κιβωτός, πού ἔσωσε τὸν ἑλληνισμὸ στὶς ἀλλεπάλληλες περιπέτειές του.

Βέβαια, ἀναζητήθηκαν καὶ ψυχολογικοὶ παράγοντες, γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ προσώπου τοῦ Καΐρη. Μίλησαν γιὰ «ἐκτροχιασμὸ τῆς διανοίας του» καὶ «θρησκευτικὸ παραλήρημα» τοῦ Διδασκάλου (Ι. Δ. Ἀποστολάκης, γιατρός)[49]. Χωρὶς νὰ θέλουμε νὰ ἐπιμείνουμε στὴ «λύση» αὐτὴ πρέπει νὰ ὑπενθυμίσουμε, ὅτι ὁ Καΐρης ἔδειξε πράγματι θεοληπτικὰ συμπτώματα, γράφοντας γιὰ σχετικές του ἐμπειρίες: «Ἐπὶ τέλους γαληνιαίαν τινὰ καὶ νήνεμον νύκτα, ἀτενίσας πρὸς τὸν ἀστερόεντα οὐρανόν, ἐνόμισα ὅτι ἀνέγνων ἐπ' αὐτοῦ χρυσοῖς γράμμασι τὰς λέξεις «Θεὸν σέβου», «Θεὸν ἀγάπα»[50]. Πέρα ἀπὸ τὴν ἄνωθεν καταξίωση, ὅπως φαίνεται, ποὺ ἐπιζητοῦσε ὁ Καΐρης, τί ἄλλο μπορεῖ νὰ μαρτυρεῖ αὐτὸς ὁ λόγος παρὰ καθαρὴ ἰδεοληψία;

Φυσικὰ δὲν μποροῦμε νὰ ἀρνηθοῦμε στὸν Καΐρη τὴν ἀγάπη πρὸς τὴν πατρίδα του, ποὺ προτίμησε νὰ τὴν ἐκφράσει μὲ τὸν δικό του περίεργο τρόπο. Ἴσως καὶ αὐτὸς σὰν τὸν Πλήθωνα (1450) πίστεψε στὴ δυνατότητα ἀναγέννησης τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν ἀρχαῖο πολιτισμὸ καὶ τὴν ἀρχαία γλώσσα, στὸ πλαίσιο μιᾶς νέας θρησκευτικῆς κοινωνίας. Ὁ ἑλληνοκεντρισμός του ἄλλωστε καὶ ἡ ἑλληνολατρία του δὲν μποροῦν νὰ ἀμφισβητηθοῦν ἀπὸ κανένα. «Ἄν τι καλὸν γένηται, ἐκ τῆς Ἑλλάδος γενήσεται», συνήθιζε νὰ λέγει[51], καλλιεργώντας τὴν πίστη στὸν «περιούσιο λαό», κάτι ποὺ σὲ ἄλλο πλαίσιο θὰ ἐπαναληφθεῖ στὰ τέλη τοῦ αἰώνα καὶ ἀπὸ τὸν Ἀπ. Μακράκη.

49. Βλ. Χρυσ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία*, σ. 244, σημ. 3.
50. Βλ. «Ἑλληνικὴ Δημιουργία», *ὅπ. π.*, σ. 714.
51. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 245.

Ποιὸ (μπορεῖ νὰ) εἶναι μετὰ ἀπὸ αὐτὰ τὸ συμπέρασμά μας; Ποιὰ (μπορεῖ νὰ) εἶναι ἡ θεολογικὴ κρίση σήμερα γιὰ τὸν Καΐρη; Δὲν πιστεύω ὅτι πρέπει νὰ ἀπομακρυνθοῦμε ἀπὸ τὴν κρίση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας καὶ τῶν θεολόγων τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα γιὰ τὸ πρόσωπό του. Εἶναι ἀνάγκη νὰ διακρίνουμε δύο Καΐρηδες: τὸν ἐθνικὸ ἀγωνιστὴ καὶ εὐεργέτη καὶ τὸν τραγικὸ πειραματιστή, ποὺ προσπαθώντας νὰ ἐπιβάλει τὴ θρησκεία καὶ κοινωνία του, αὔξησε τὴν πνευματικὴ σύγχυση, ποὺ τοὺς τελευταίους αἰῶνες ταλαιπωρεῖ τὸν μαρτυρικὸ λαό μας. Ὁ πρῶτος Καΐρης εἶναι πάντα «ἀνώτερος παντὸς ἐπαίνου»· ὁ δεύτερος εἶναι καλό, καὶ γι᾽ αὐτὸν καὶ γιὰ τὸ ἔθνος μας, νὰ ξεχασθεί, ὅπως μετὰ τὸ θάνατό του ξεχάστηκε καὶ τὸ θρησκευτικοκοινωνικὸ δημιούργημά του.

11.

Κ Α·Ι·Ρ Ι Κ Α ΙΙ
ΤΟ ΛΑΤΡΕΙΑΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑ·Ι·ΡΗ
Η ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΤΟΥ «ΘΕΟΣΕΒΙΣΜΟΥ» ΤΟΥ

1. *Εἰσαγωγικά**

Τὸ λατρειακὸ σύστημα τοῦ Θ. Καΐρη[1] συμπληρώνει τὸ εὐρύτερο φιλοσοφικοθρησκευτικὸ σύστημά του, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν τάση ριζικῆς ἀλλαγῆς στὰ καθιερωμένα καὶ παραδεδομένα τοῦ τόπου του. Τὸ ὀνομάζουμε «σύστημα», γιατὶ ἔχει τὸν χαρακτήρα ὁλοκληρωμένης θεωρίας καὶ πρακτικῆς, μὲ καθοριστικὴ ἀναφορὰ στὸν καθολικὸ βίο τῆς Κοινότητάς του. Στόχος τοῦ Καΐρη ἦταν νὰ μεταρρυθμίσει καὶ ἀναπροσδιορίσει σύνολο τὸν τρόπο ζωῆς καὶ τὴ μεταφυσικὴ στάση τῶν ὀπαδῶν

* Στὸν ἀγαπητὸ φίλο, Καθηγητὴ Νίκο Ψημμένο, ὀφείλω τὴ σύνταξη τῆς ἀνακοίνωσης αὐτῆς. Ἡ ἰδέα γιὰ τὴ μελέτη τοῦ λατρειακοῦ ἔργου τοῦ Καΐρη γεννήθηκε σ' αὐτὸν στὴ διάρκεια μιᾶς συζήτησής μας στὸ Κοραϊκὸ Συνέδριο τῆς Χίου (1983). Τὸν εὐχαριστῶ, λοιπόν, καὶ ἀπὸ τὴ θέση αὐτή, γιατὶ μοῦ 'δωσε αὐτὴ τὴν εὐκαιρία - στέλνοντάς μου μάλιστα σὲ φωτοτυπίες καὶ τὸ βιβλίο «Θεοσεβῶν Προσευχαί» τοῦ Καΐρη, τοῦ ὁποίου ἀντίτυπο ἔχει ὁ κ. Ψημμένος στὴ Βιβλιοθήκη του.

1. Τὴ βιβλιογραφία γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Καΐρη βλ. στὸ «Πέταλον», τεῦχος 4 (= *Καϊρικὰ Σύμμεικτα ἐπὶ τῇ διακοσιετηρίδι τῆς Γεννήσεως τοῦ Θεοφίλου Καΐρη*, 1784-1984), ὑπὸ Δημ. Ι. Πολέμη, Ἄνδρος 1984, σ. 182-201. Νὰ προστεθεῖ: D. J. Polemis, *Theophilos Kairis - The doomed heresiarch. A tribune and a survey on the bicentanary of a great learned Greek*, "The Greek Gazette", no 205, Sept. 1984 (= vol. 18), σ. 1, 4-5. Πρβλ. Στέρ. Φασουλάκη, *Καϊρικὴ βιβλιογραφία*, στὸ περ. «Διαβάζω», ἀριθ. 106/21.11.1984, σ. 49-52.

του, γιὰ νὰ ἀνταποκρίνονται στὶς γενικότερες ἀπαιτήσεις καὶ προδιαγραφὲς τοῦ φιλοσοφικοθρησκευτικοῦ δημιουργήματός του. Γίνεται δὲ φανερό, τόσο ἀπὸ τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Καΐρη, ὅσο προπάντων ἀπὸ τὴν κοινωνική του πράξη, ὅτι ὁλόκληρο τὸ φιλοσοφικὸ καὶ παιδαγωγικό του ἔργο κατευθυνόταν σὲ μιὰ θρησκευτικοκοινωνικὴ πρακτική, τὸν «θεοσεβισμό»[2]. Εἶχε δηλαδὴ καθαρὰ θρη-

Δίνουμε τὶς βραχυγραφίες, ποὺ χρησιμοποιοῦμε παρακάτω στὶς παραπομπὲς στὰ ἔργα τοῦ Καΐρη, ποὺ συνιστοῦν τὴν πηγὴ τῆς μελέτης μας: *Πρ.* = *Θεοσεβῶν Προσευχαὶ καὶ Ἱερὰ Ἄσματα*, Ἐν Λονδίνῳ νβ΄ (= 1852) (ἔκδ. β΄), *Γν* = *Θεοσεβῶν Γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι ἢ θεοσεβικὰ Ἀναγνώσματα*, ἐργίδιο 54 σσ., ποὺ συνεκδόθηκε μὲ τὸ προηγούμενο, ἐνσωματωμένο μαζί του, ἀλλὰ μὲ ἰδιαίτερη ἀρίθμηση. *Θ* = *Ἐπιτομὴ τῆς θεοσεβικῆς διδασκαλίας καὶ Ἠθικῆς*, Ἐν Λονδίνῳ [2]1852. Εὐχαριστῶ καὶ ἀπὸ τὴ θέση αὐτὴ τὸν ἐκλεκτὸ συνάδελφο, Δρα Δ. Πολέμη, ποὺ εἶχε τὴν καλωσύνη νὰ μοῦ δανείσει τὸ ἀντίτυπο τοῦ βιβλίου, ποὺ διαθέτει ἡ βιβλιοθήκη του.

2. Εἶναι εὔγλωττη ἡ τοποθέτησή του ἀπέναντι στὴ θεώρηση τῆς φύσης, κάτι ποὺ συνιστᾶ ὑπόθεση τῆς θετικῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν: «Τὰν Κτίσιν μὴ δι᾽ ἑαυτὰν κτισθεῖσαν, ἀλλὰ πρὸς θεωρίαν καὶ δόξαν τοῦ Κτίστου, μηδὲ θεωρεῖσθαι μηδὲ θαυμάζεσθαι δι᾽ ἑαυτὸν δεῖ· ἀλλὰ διὰ τὸν ἑαυτᾶς Κτίσταν καὶ Δημιουργόν». (Βλ. Γν. σ. 8,45). Ἀνάλογη εἶναι καὶ ἡ γνώμη του γιὰ τὴν ἀληθινὴ σοφία: «Ἐκείναν μόναν σοφίαν ἀληθῆ καὶ οἴεσθαι καὶ ὀνομάζειν δεῖ, τὰν ἀθάνατον τὸν ἄνθρωπον θεωροῦσαν, καὶ ἀγαπᾶν καὶ φοβεῖσθαι τὸν Θεόν, καὶ Αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν διδάσκουσαν...» (Γν. 37,7). Ἄλλωστε ὅλο τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Καΐρη ἔχει σαφὴ θρησκευτικὸ χαρακτήρα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ἀποκλίσεις του. Ἡ «θεοσέβεια» δεσπόζει παντοῦ. Βλ. Γιάννη Καρᾶ, *Θ. Καΐρης - Κ. Μ. Κούμας - Δυὸ πρωτοπόροι δάσκαλοι τοῦ Γένους*, Ἀθήνα 1977, σ. 79 ἑ.ἑ. (= ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Θ. Καΐρη - ἀποσπάσματα). Χαρακτηριστικὴ ἡ § ΥΜΓ΄ τοῦ ἔργου τοῦ Καΐρη «Φιλοσοφικὰ καὶ Φιλολογικὰ» γιὰ τοὺς τρεῖς «κυριωτέρους καὶ γενικωτέρους νόμους» τοῦ «νομικοῦ συστήματος», ποὺ εἶναι: α) οἱ «*οἷον* μηχανικοὶ νόμοι», ποὺ διατηροῦν τὴν ἁρμονία του, β) «ὁ τοῦ σωματικοῦ εὐαρέστου ἢ δυσαρέστου», μὲ τὸν ὁποῖο «τὰ ἁπλῶς αἰσθητικὰ διευθύνονται ὄντα», καὶ γ) «ὁ τῆς θεοσεβείας», δι᾽ οὗ ἡ τῶν ἐν γνώσει καὶ ἐλευθέρως θεοσεβεῖν δυναμένων λογικῶν ὄντων ἀπο-

σκευτικοὺς στόχους καὶ προοπτικές[3], «τὴν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ Αὐτοῦ [δηλ. τοῦ «Ὑπερτάτου Ὄντος»][4] λατρείαν, τὸν πρώτιστον καὶ κυριώτατον τοῦ ἀνθρώπου καὶ παντὸς θεοσεβικοῦ ὄντος σκοπόν»[5].

Ὁ Καΐρης ἀπὸ τὴ φύση του ἀπεχθανόταν τὴ συνέχεια καὶ ἀναζητοῦσε τὴν πρωτοτυπία, ποὺ τελικὰ ἐκφράσθηκε ὡς καινοτομία. Ἄλλωστε αὐτὸ ποὺ βάραινε περισσότερο στὴν προσωπικότητά του ἦταν ὁ φιλόσοφος ἀναζητητὴς καί ὄχι ὁ ὀρθόδοξος κληρικός[6]. Γι' αὐτὸ καὶ —κάποια στιγμὴ— στὴ σύγκρουση ἀνάμεσα στὴν ἀναζητούμενη πρωτοτυπία καὶ τὴν ἀπαιτούμενη συνέχεια τῆς παράδοσης ἡ πλάστιγγα ἔκλινε στὸ μέρος τῆς πρώτης. Προσωπική μας ἐκτίμηση εἶναι, ὅτι ὁ Καΐρης φιλοδοξοῦσε νὰ δημιουργήσει ἕνα μεγαλοφυὲς σύστημα, εὐρωπαϊκοῦ ἐπιπέδου, ποὺ νὰ φέρει τὴ σφραγίδα τῆς προσωπικότητας καὶ νὰ μείνει γνωστὸ μὲ τὸ ὄνομά του. Καὶ τὸ δημιούργημά του αὐτὸ εἶναι ὁ «θεοσεβισμός». Γι' αὐτὸ καὶ δὲν στόχευε ἁπλῶς στὸ νὰ «διορθώσει» τὴ θρησκεία τοῦ Ἔθνους του, ἀλλὰ νὰ τὴν ὑποκαταστήσει μὲ μιὰ δική του

πληροῦται εὐδαιμονία» (Καρᾶ, σ. 110/111. Ἡ «θεοσέβεια» εἶναι τὸ κλειδὶ κατανόησης καὶ ἑρμηνείας ὅλου τοῦ καϊρικοῦ ἔργου, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ-κοινωνικοῦ.

3. «Ὁ Θεόφ. Καΐρης δὲν ἦταν συστηματικὸς φιλόσοφος μὲ τὴ σημασία ποὺ ξέρουμε σήμερα. Ἀνάλωσε τὴ ζωή του στὴν πράξη παρὰ στὴ θεωρητικὴ ἔρευνα». Βασ. Α. Κύρκος, *Ἔννοια καὶ περιεχόμενο τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὸν Θ. Καΐρη*, «Διαβάζω», ὅπ. παρ., σ. 22.

4. «Τὸ ὑπέρτατον καὶ μακαριώτατον Ὂν» εἶναι «τὸ θεῖον» τοῦ Καΐρη. Βλ. Πρ., 12 καὶ Θ,100 (= τὸ «Σύμβολον» τῆς θεοσεβείας).

5. Φράση-κλειδὶ στὸ ἔργο τοῦ Καΐρη, συχνὰ ἐπαναλαμβανόμενη.

6. «Δείλαον γηραιὸν φιλόσοφον» τὸν ὀνομάζει καὶ ὁ Κ. Οἰκονόμος (*Τὰ Σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα...*, ἔκδ. Σοφ. Κ. Οἰκονόμου, τόμ. Α', Ἐν Ἀθήναις 1848, σ. 403) καὶ αὐτὸ ξεπερνάει τὰ ὅρια ἑνὸς ἁπλοῦ χαρακτηρισμοῦ. Εἶναι ἄρνηση τῆς θεολογικῆς ἰδιότητας τοῦ Καΐρη.

θρησκεία, σύμφωνη μὲ τὶς φιλοσοφικὲς ἀρχές του[7]. Ὁ «θεοσεβισμὸς» δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ «Καΐρισμός», ἀνεξάρτητα ἂν στὰ συστατικά του καὶ τὴ δόμησή του ἀνακαλύπτουμε αὐτούσια δάνεια, μιμήσεις, προσαρμογές. Κοντὰ στὴ νέα χρονολογία τοῦ Καΐρη θὰ προστεθοῦν νέα λατρεία, νέες προσευχές, νέα τάξη, νέες τελετές. Ὅλα νέα, δικά του. Εἶναι φανερό, πὼς μόνο τὸ νέο, τὸ δικό του, τὸν ἱκανοποιοῦσε, ἀνεξάρτητα βέβαια ἀπὸ τὸ πόσο αὐτὸ ἦταν πράγματι νέο ἢ καὶ ἀποκλειστικὰ δικό του. Εἶχε ὅμως, πράγματι, τὰ δικά του σχήματα-μοντέλα καὶ σ' αὐτὰ ἔχυνε τὴν πρώτη ὕλη, δανεισμένη πολὺ συχνὰ ἐκλεκτικὰ ἀπ' ἐδῶ καὶ ἀπ' ἐκεῖ, γιὰ νὰ κατασκευάσει τὸ θεοσεβικὸ θρησκευτικοκοινωνικὸ σύστημα, τὸ δικό του θρησκευτικό, θεωρητικὸ καὶ λατρευτικὸ τυπικό, γιὰ νὰ ὁδηγήσει τελικὰ στὸν δικό του θρησκευτικὸ καὶ κοινωνικὸ ἄνθρωπο, τὸν θεοσεβιστὴ («θεοσεβῆ», κατὰ τὴ δική του ὁρολογία), ὁ ὁποῖος μαζὶ μὲ ὅλα «τὰ θεοσεβικὰ ὄντα»[8] θὰ λατρεύει μὲ ὅλη τὴ ζωή του «θεοσεβῶς» τὸν Θεό. Ὅπως θὰ δοῦμε δὲ παρακάτω, στὴ λατρεία τοῦ θεοσεβισμοῦ συγχωνεύεται καὶ ἡ «πνευματικότητα» τοῦ Καΐρικοῦ συστήματος, ἀφοῦ ἡ λατρεία του ἀγκαλιάζει ὅλη τὴ θεοσεβικὴ πράξη, τὴν «πρακτικὴ» τῆς θεοσέβειας.

2. Ἡ *θεωρητικὴ θεμελίωση*

Τὸ ἔτος μη' τῆς καΐρικῆς χρονολογίας (χριστιανικὸ 1848) κυκλοφορήθηκε σὲ α' ἔκδοση (καὶ τὸ 1852 σὲ β'), στὸ Λονδίνο, τὸ βιβλίο τοῦ Καΐρη «Θεοσεβῶν προσευχαὶ

7. Βλ. Χρυσ. Α. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, τόμ. Α', Ἀθῆναι 1920, σ. 250 καὶ Γ. Καρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 60.

8. Βασικὴ καΐρικὴ διδασκαλία εἶναι ἡ ὕπαρξη πολλῶν θεοσεβικῶν ὄντων: «ἀδύνατον δὲ μὴ καὶ ἄλλα παντοῖα, τοῦ ἀνθρώπου διάφορα. θεοσεβικὰ ὑπάρχειν κτίσματα» (Θ, 22. Πρβλ. Θ, 53).

καὶ ἱερὰ ᾄσματα», ποὺ ἀποτελεῖ τὸ λαϊκὸ «λειτουργικὸ» βιβλίο[9] τῆς θεοσεβικῆς Κοινότητας[10], ἕνα εἶδος «Συνεκδήμου» ἢ ὀρθότερα «Preyer Book-Gebetbuch» —κατὰ τὰ εὐρωπαϊκὰ πρότυπα. Εἶναι τὸ «Ἐγκόλπιο» τοῦ θεοσεβιστοῦ, ποὺ ἀσφαλῶς θὰ τὸ κρατοῦσαν οἱ πιστοὶ τῆς Θεοσέβειας στὰ χέρια τὴν ὥρα τῆς λατρείας, ὅπως γίνεται στὴ Δύση μέχρι σήμερα, μιὰ συνήθεια ποὺ πέρασε καὶ στὸν δικό μας χῶρο, γιὰ τὴ συγκέντρωση καὶ προσήλωση τοῦ πιστοῦ στὰ λόγια τῶν λατρευτικῶν κειμένων.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ συμπλήρωνε τὸ δογματικο-λειτουργικο-ἠθικὸ ἐγχειρίδιο[11] τῆς Θεοσεβείας, δηλαδὴ τὴν «Ἐπιτομὴ τῆς Θεοσεβικῆς διδασκαλίας καὶ ἠθικῆς»[12], ποὺ ἐμφανίσθηκε καὶ αὐτὸ τὸν ἴδιο χρόνο καὶ εἶναι ἡ «Κατήχηση» τῶν θεοσεβῶν. Στὸ τελευταῖο αὐτὸ ἔργο ἀναπτύσσεται καὶ τὸ θεωρητικὸ-δογματικὸ ὑπόβαθρο τῆς καϊρικῆς λατρείας, παράλληλα μὲ τὴν ἔκθεση καὶ τοῦ θεωρητικοῦ-δογματικοῦ μέρους τοῦ θεοσεβικοῦ συστήματος. Ἡ θεοσεβικὴ θεωρία διαποτίζει καταιγιστικὰ καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν προσευχῶν καὶ ὕμνων τοῦ «Ἐγκολπίου» μὲ τὴ μεταφορὰ —αὐτούσια ἢ περιφραστικὰ— τῆς θεοσεβικῆς διδασκαλίας στὴ λατρευτικὴ πράξη. Τὸ ἀκο-

9. Βλ. Δ. Ι. Πολέμη, *Βιβλιογραφικαὶ διευκρινήσεις*, στὸ «Πέταλον», ὅπ. παρ., σ. 124 ἑ.ἑ.

10. «Ἀδελφότητος» στὴν καϊρικὴ γλώσσα. Βλ. Θ,96 («θεοσεβῶν κοινωνία ἢ ἀδελφότης»).

11. Κατὰ τὸν Καΐρη ἡ «ἀποκάλυψη» διακρίνεται σὲ «πιστευτέα» καὶ «πρακτέα». Τὰ πρῶτα εἶναι τὰ «δόγματα», τὰ δεύτερα εἶναι δικαιώματα, κρίματα, ἐντολαί, παραγγέλματα, νουθεσίαι, προτροπαί, διδασκαλίαι (Θ, 41).

12. Βλ. Δ. Ι. Πολέμη, *Βιβλιογρ. διευκρινήσεις*, ὅπ. παρ., σ. 125 ἑ.ἑ. Ὁ Δ. Πολέμης δίνει καὶ τὰ περιεχόμενα τοῦ ἔργου (σ. 126-128) καὶ πολλὲς χρήσιμες γι' αὐτὸ πληροφορίες.

λουθούμενο δηλαδὴ στὸ σύστημα τοῦ Καΐρη σχῆμα συμφωνεῖ ἀπόλυτα μὲ ἐκεῖνο ὅλων τῶν θρησκευτικῶν καὶ φιλοσοφικοϊδεολογικῶν συστημάτων: ἀπὸ τὴ θεωρία στὴν πράξη. Τὸ «δόγμα» —γιατὶ ἔχει καὶ ὁ Καΐρης τὰ δόγματά του— μὲ ὅλη τὴν ἀναγκαστικότητά τους— εἶναι ἡ θεωρητικὴ ἀνάπτυξη θρησκευτικῶν ἀξιωμάτων καὶ ἀρχῶν, ἡ «ἰδεολογία» τῶν θεοσεβῶν, ποὺ πρέπει νὰ πραγματωθεῖ[13], νὰ γίνει πρακτικὴ (λατρευτικὴ ἢ βιωτική, ἄλλωστε τὰ δύο αὐτὰ δὲν διαφέρουν) καὶ νὰ καταστεῖ ἦθος-νομικὴ ἀρετή[14]. Τὸ περίεργο στὴν περίπτωση τοῦ Καΐρη εἶναι, ὅτι ἐνῶ —φαινομενικὰ— ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὴ δογματικὴ παράδοση (τοῦ Γένους του) καὶ «τοὺς δογματικοὺς τύπους» (ἔτσι πιστεύουν μερικοί), δημιουργεῖ τὸ δικό του δόγμα (πλήρη «Ἀντιδογματική») καὶ τὸ δικό του τυπικό, λατρειακὸ καὶ ἠθικό, σὲ σημεῖο ποὺ νὰ προσδιορίζει λεπτομερειακὰ καὶ τὴ «διαγωγὴ» τῶν θεοσεβῶν, τῶν ὀπαδῶν του.

13. Κατὰ τὸν Χρυσ. Παπαδόπουλο μὲ τὰ βιβλία αὐτὰ ὁ Καΐρης «ἐρρύθμισε τὸν θρησκευτικὸν βίον τῶν ὀπαδῶν αὐτοῦ» (*μν. ἔργ.*, σ. 246).

14. Βρισκόμαστε δηλαδὴ σὲ μιὰ κυριολεκτικὰ ἀντίστροφη φορὰ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴν ὀρθοδοξοπατερικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση δόγματος-ἤθους (πράξης), κάτι ποὺ ἐκφράζει ὁ γνωστὸς λόγος τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: «πρᾶξις θεωρίας ἐπίβασις». Ἡ αὐθεντικὰ χριστιανικὴ πορεία εἶναι ἀπὸ τὴν «πράξη» στὴ «θεωρία». Τὸ δόγμα εἶναι στὴν Ὀρθοδοξία «ἡ ἔκφραση καὶ διατύπωση τῆς ἐμπειρίας» τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος δηλαδὴ τῶν Ἁγίων καὶ ὄχι ὁ ἰδεολογικὸς-θεωρητικὸς προγραμματισμὸς τῆς ζωῆς. Πρὶν γίνει τὸ Εὐαγγέλιο διδασκαλία, εἶναι γεγονὸς-ζωή. Αὐτὴ ἡ Ζωὴ (ἐν Χριστῷ ζωὴ-Χριστοζωὴ) καταγράφεται σὰν δόγμα, ἐντολὲς ἢ κανόνες, χαράσσοντας ἔτσι τὰ ὅρια τῆς πορείας πρὸς τὴ θέωση. (Πρβλ. Χρ. Γιανναρᾶ, ***Ὀρθοδοξία καὶ Δύση - Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα***, Ἀθήνα 1972, σ. 53/4 καὶ τοῦ ἴδιου, ***Ἡ ἐλευθερία τοῦ Ἤθους***, Ἀθήνα ²1979.

῾Η λατρεία κατέχει στὸ σύστημα τοῦ Καΐρη κεντρικὴ θέση, καὶ ὡς ὀργανωμένη λατρειακὴ πράξη, ἀλλὰ καὶ ὡς ἔννοια-κλειδὶ τοῦ θεοσεβικοῦ συστήματος. Γιατὶ εἶναι μιὰ ἔννοια πολὺ πλατιὰ ἡ «λατρεία» γιὰ τὸν Καΐρη, ποὺ ὑπερκαλύπτει τὰ ὅρια μιᾶς ἁπλῆς τελετουργικῆς πρακτικῆς. ῾Υπάρχει ἄμεση σχέση *θεοσεβείας* καὶ *λατρείας*, ποὺ μορφώνονται ἐννοιολογικὰ στὰ ὅρια τῆς ἀληθινῆς θρησκείας. ῾Η «ἀληθὴς θρησκεία» ὁρίζεται ἀπὸ τὸν Καΐρη ὡς ἡ «ἐν πνεύματι καὶ ἀληθεία τοῦ ζῶντος Θεοῦ λατρεία»[15]. ῾Η «μόνη δὲ ἀληθὴς θρησκεία» εἶναι γιὰ τὸν Καΐρη «ἡ θεοσέβεια»[16]. «Δι᾽ αὐτῆς γὰρ μόνης, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀμέσως καὶ ἐμμέσως [...] ἀποκαλυπτομένης [...], ἐν πνεύματι καὶ ἀληθεία ὁ τῶν ὅλων λατρεύεται ἀπειροτέλειος Θεός»[17], ὁ ὁποῖος εἶναι «τὸ μόνον ἀξιολάτρευτον»[18], «ὁ μόνος τοῦ ὑμνεῖσθαι καὶ λατρεύεσθαι ἄξιος»[19].

῾Η λατρεία τοῦ Θεοῦ ἑδραιώνεται στὴν ἴδια τὴ θεοσεβικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὸ νὰ εἶναι «ἐκ φύσεως» «θεοσεβικὸν ὂν» ὁ ἄνθρωπος, εἶναι συγχρόνως καὶ «λατρευτικόν»[20]. Τὸ «θεοσεβικόν», ἄλλωστε, εἶναι ἡ δύναμη τῆς ψυχῆς, «δι᾽ ἣν τῷ μόνῳ ἀληθινῷ Θεῷ λατρεύειν *πέφυκε*»[21]. «῾Η αἰώνιος δόξα καὶ λατρεία» τοῦ Θεοῦ εἶναι «τὸ ἔσχατον, δι᾽ ὃ ἐκτίσθη τέλος ὁ ἄνθρωπος», μαζὶ δὲ μ᾽ αὐτὴν καὶ «ἡ τοῦ Θεοῦ γνῶσις καὶ ἀγάπη, καὶ ἀΐδιος

15. Θ, 47.
16. Θ, 48.50. Πρβλ. Πρ. 17.
17. Θ, 48.
18. Θ, 13.
19. Πρ., 29.
20. «῾Ο ἄνθρωπος οὐχ ἁπλῶς θρησκευτικόν ἐστιν ὄν, ἀλλὰ πανσόφου καὶ παντοδυνάμου, καὶ ἐν γένει ἀπειροτελείου ὄντος [...] σεβαστικὸν καὶ λατρευτικὸν» (Θ. Καΐρη, *Στοιχεῖα Φιλοσοφίας...*, Γ. Καρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 91).
21. Θ, 18.

θεωρία, καὶ ἀπόλαυσις, καὶ κοινωνία»[22]. «Δόξα» (δοξολογία) τοῦ Θεοῦ, «γνῶσις», «θεωρία», «ἀπόλαυσις», «κοινωνία» εἶναι οἱ ἐσχατολογικὲς κατηγορίες γιὰ τὸν Καΐρη, ποὺ συνθέτουν τὴν «αἰώνιον μακαριότητα» τῆς αἰωνιότητας τοῦ θεοσεβοῦς. Μ' αὐτὲς συνάπτεται ἄμεσα ἡ λατρεία, ὡς ἀτέρμονη κατάσταση τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

Ὁ Θεὸς εἶναι ἐκεῖνος, ποὺ θέλει «πάντας τοὺς θεοσεβεῖν δυναμένους, ἁγίους καὶ ἁγνοὺς καὶ καθαροὺς καὶ δικαίους καὶ φιλανθρώπους καὶ οἰκτίρμονας καὶ κατὰ τὸ δυνατὸν τελείους γενέσθαι, εἰς Αὐτὸν ἀφορῶντας καὶ ἀποτεινομένους, καὶ Αὐτῷ μόνῳ λατρεύοντας»[23]. Ἐδῶ φαίνεται ὁ εὐρύτατος καὶ παμπεριεκτικὸς χαρακτήρας τῆς καϊρικῆς λατρείας, ποὺ περικλείει ὅλο τὸ «ἦθος» τοῦ θεοσεβοῦς, ὡς στάση ζωῆς, μὲ μοναδικὸ σκοπὸ τὴ θεογνωσία[24], ἀλλὰ καὶ ὁ ἠθικοκοινωνικὸς χαρακτήρας της[25] καὶ ἀκόμη ἡ «πνευματικότητά» της, κάτω ἀπὸ τὶς καϊρικές, βέβαια, προϋποθέσεις. Ὁ Καΐρης θεωρεῖ ὡς βασικὴ προϋπόθεση τῆς λατρείας τὴν ἀπουσία ἁμαρτίας: «...πῶφασόν με παύσασθαι ἁμαρτάνειν, ἵνα Σοι λατρεύειν δυνάσωμαι»[26]. Γι' αὐτὸ πιστεύει, ὅτι ἡ θεοσέβεια εἶναι «ἡ τῆς καρδίας ἀψευδὴς λατρεία, δι' ἧς τὸ θεοσεβικὸν κτίσμα θεῖος τῳόντι ναὸς τοῦ Ὑψίστου γίνεται»[27]. Εἶναι «ἡ

22. Θ, 31.
23. Θ, 15.
24. «Ἅπασαν τὴν τοῦ θεοσεβοῦς διαβίωσιν καὶ διαγωγὴν ἀΐδιον τοῦ Θεοῦ λατρείαν εἶναι δεῖ» (Θ,73).
25. Βέβαια, δὲν πρόκειται γιὰ κανένα εὕρημα τοῦ Καΐρη (καὶ ἐδῶ, γιατὶ ἡ «σιωπηρή» ἀναφορά του εἶναι στό *Ἰακ.* 1,26-27, ὅπου ἔχουμε τὴν ἁγιογραφικὴ ὁριοθέτηση τῆς «θρησκείας» (λατρείας) ὡς πρακτικῆς τῆς ἀγάπης-φιλανθρωπίας.
26. Πρ. 29.
27. Θ, 49.

ἐγκάρδιος λατρεία»[28], ποὺ συνδέεται εἰδικότερα μὲ τὴν «καρδιακὴ προσευχή»[29]. Ἡ καϊρικὴ Ἠθικὴ κατευθύνεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς θεοσεβικῆς λατρείας. Ὁ Καΐρης καθορίζει μὲ κάθε λεπτομέρεια τὴ «διαγωγὴ τοῦ Θεοσεβοῦς»[30], στοχεύοντας στὴν «ἀδιάλειπτον τοῦ Θεοῦ λατρείαν»[31], ἀφοῦ ὁ κύριος στόχος τῆς «Θεοσεβείας» εἶναι «ἡ τοῦ Ὑψίστου ἀληθὴς λατρεία καὶ ἡ δι' αὐτῆς τῶν θεοσεβικῶν ὄντων, ὅσον ἐπιδεκτικά ἐστι, τελειοποίησις»[32]. Ἡ Θεοσέβεια εἶναι ἐκείνη, ποὺ «ἐμπνέει» ἀκόμη καὶ τὶς συγκεκριμένες «θρησκευτικὲς πράξεις καὶ τελετές», ὅπως εἶναι λ.χ. «τὰ θεοσεβικὰ ᾄσματα, αἱ δεήσεις, ἡ ἀνάγνωσις καὶ ἀκρόασις τοῦ θείου λόγου, ἡ ἱερὰ μελέτη καὶ θεωρία, ἡ μερικὴ καὶ δημόσιος λατρεία, ἡ ἐξ ὅλης ψυχῆς εἰς τὸν Θεὸν ἀφοσίωσις»[33].

Ὁ Καΐρης ἔχει στὴν «Ἐπιτομή...» του εἰδικὸ κεφάλαιο, ἀναφερόμενο στὴ λατρεία, ὑπὸ τὴν εὐρύτερη καὶ τὴ στενότερη —τὴν πρακτική— ὄψη της[34]. Ἐκεῖ ὁρίζει σαφῶς τὴ λατρεία: «Τὸ πάντα κατὰ Θεὸν καὶ διὰ τὸν Θεὸν πράττειν, Αὐτῷ ὅλως ἀφοσιωμένους, θεία λατρεία ἐν γένει καλεῖται»[35]. Τὴ λατρεία διακρίνει σὲ *ἔμμεση* («πρὸς δόξαν» τοῦ Θεοῦ «καὶ διὰ τὸ πρὸς Αὐτὸν ἐγκάρδιον σέβας τὴν ἀρετὴν ἐξασκεῖν») καὶ *ἄμεση* (ἡ «κοινῶς» ὀνομαζόμενη λατρεία, «ἡ διὰ θείων καὶ ἱερῶν ἐντεύξεων, ὕμνων, εὐχαριστιῶν, δεήσεων ἐγκάρδιος πρὸς Θεὸν ἀνά-

28. Θ, 13.
29. «Καὶ ἐν κλίνῃ καὶ ἐν ὁδῷ καὶ ἐν τραπέζῃ καὶ ἐν ἀγορᾷ καὶ ἐν περιπάτῳ δυνατὸν δᾷ καρδίᾳ προσεύχεσθαι» (Γν. 43,20) πρβλ. 44,31.
30. Βλ. Θ, (παράρτημα) σ. 1-12.
31. *Αὐτ.* σ. 5.
32. Θ, 18.
33. Θ, 49.
34. Θ, 27-30.
35. Θ, 27/8.

τασις, ἥτις καὶ ψυχὴ τῆς ψυχῆς, καὶ ζωὴ καὶ πνοὴ τοῦ Θεοσεβοῦς ἀληθῶς ὑπάρχει, καὶ παντὸς ἀγαθοῦ αὐτῷ αἰτία γίνεται, καὶ ἧς ἄνευ θεοσεβῶς ζῆν ὅλως ἀδύνατον»). Ἔτσι ἐξαίρεται καὶ ἡ ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα τῆς λατρείας στὸν θεοσεβή, ἡ ὁποία γι' αὐτὸ τοποθετεῖται ἀπὸ τὸν Καΐρη ἀνάμεσα στὰ βασικὰ θεοσεβικὰ «καθήκοντα»[36]. Τὴ λατρεία διακρίνει ἀκόμη ὁ Καΐρης σὲ *ἐσωτερικὴ* («τὸ πρὸς Θεὸν ἐγκάρδιον καὶ ἀπεριόριστον σέβας... ἀδίστακτος πίστις καὶ ἀσάλευτος ἐλπὶς καὶ διάπυρος ἀγάπη, τὸ τῆς ἁπανταχοῦ τοῦ Θεοῦ παρουσίας συναίσθημα καὶ ἡ ἐν πᾶσι πρὸς Αὐτὸν ἐγκάρδιος πεποίθησις καὶ ἀφοσίωσις...») καὶ *ἐξωτερικὴ* («οἱ ὡς ἐκ τῆς ἐσωτερικῆς προερχόμενοι ὕμνοι, εὐχαριστίαι, δεήσεις καὶ πᾶσα ἐν γένει διὰ τὸν Θεὸν πραττομένη ἀγαθοεργία»). Μεταξὺ τῶν δύο ὑπάρχει ἀλληλοπεριχώρηση. Ἡ ἐξωτερικὴ λατρεία χωρὶς τὴν ἐσωτερικὴ «φαινομένη μόνον ἐστὶ λατρεία, καὶ προφανεστάτη ὑπόκρισις». Γι' αὐτὸ κρίνει ἀναγκαῖο νὰ ἀναφερθεῖ καὶ τὸ «πῶς» τῆς λατρείας, πῶς δηλαδὴ ὁ θεοσεβὴς «λατρεύσει τῷ Θεῷ». Ἡ ἀπάντηση τοῦ Καΐρη στὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶναι: «Ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας... καὶ νοῦν καὶ καρδίαν ἀφοσιούμενος καὶ Αὐτῷ ἐγκαρδίως ἐντυγχάνων, ὑμνῶν καὶ δοξάζων Αὐτόν... Αὐτῷ τε ἐν πᾶσιν εὐχαριστῶν... καὶ πᾶν ἀγαθὸν εἰς Αὐτὸν ἀνάγων, ... τὴν λογικὴν καὶ ἐγκάρδιον Αὐτῷ προσοίσει προσφορὰν καὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ἀμέσως καὶ ἐμμέσως λατρεύσει ἀείποτε», διαγράφοντας ἔτσι καὶ τὶς μορφὲς τῆς λατρείας, ὡς ὑμνολογίας καὶ δοξολογίας, εὐχαριστίας καὶ προσφορᾶς. Ἀλλοῦ θὰ προσθέσει σ' αὐτὰ καὶ τὴν «ὁμολογίαν» τῆς θεοσεβείας[37], θὰ δώσει δὲ

36. Θ, 75: Καθῆκον τοῦ Θεοσεβοῦς εἶναι «δημοσίως καὶ κατ' ἰδίαν τὴν ὀφειλομένην τῷ Θεῷ προσφέρειν λατρείαν».
37. Θ, 47.

στὴ λατρεία, σ' ὅλες τὶς μορφές της, λυτρωτικὸ-σωτηριολογικὸ χαρακτήρα[38].

3. *Διάρθρωση τῆς θεοσεβικῆς λατρείας*

Τόσο μὲ τὴν «Ἐπιτομή», ὅσο κυρίως μὲ τὸ βιβλίο του «Θεοσεβῶν Προσευχαί», καθορίζει ὁ Καΐρης τὰ πλαίσια τοῦ λατρευτικοῦ συστήματός του, ἀλλὰ συνάμα καὶ τὸ περιεχόμενο στὶς κύριες λεπτομέρειές του. Προσφέρει δηλαδὴ σύστημα ἀπηρτισμένο καί λογικὰ δομημένο. Καὶ αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ποὺ φανερώνει τὸν φιλοσοφικὸ χαρακτήρα τῆς «θρησκείας» τοῦ Καΐρη, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ χριστιανικὴ λατρεία, ποὺ διαμορφώθηκε σταδιακὰ καὶ ποτὲ δὲν ἔγινε σύστημα[39]. Βέβαια εἶχε κάποιο σπουδαῖο λόγο στὴν τακτική του αὐτὴ ὁ Καΐρης. Ἔπρεπε νὰ ὑποκαταστήσει ἀμέσως σ' ὅλα τὴν ἐκκλησιαστικὴ θεωρία καὶ πράξη καὶ γι' αὐτὸ προκατασκευάζει τὰ πάντα, πρὶν καλέσει τοὺς ὀπαδούς του στὴν ἀποδοχὴ τῆς «θρησκείας» του.

Τὸ λατρειακὸ σύστημα τοῦ Καΐρη θεμελιώνεται στὴ νέα χρονολογία[40] ποὺ αὐτὸς εἰσήγαγε καὶ στὸ ἡμερολο-

38. «Αἱ δὲ ὑπὸ τῆς θεοσεβείας ἐμπνεόμεναι θρησκευτικαὶ πράξεις καὶ τελεταὶ [...] ἁρμοδιώταται ἀληθῶς εἰσιν εἰς τὸ ἔτι μᾶλλον τὴν ψυχὴν εἰς Αὐτὸν ἀνυψοῦν...» (Θ, 49).

39. Μολονότι μορφολογικὰ συμπληρώνεται ἡ ἐξέλιξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας γύρω στὸν θ' αἰώνα, δὲν ἔπαυσαν ποτὲ νέες ἀκολουθίες νὰ δημιουργοῦνται, μέχρι σήμερα.

40. Βλ. Θ, 102-104. Ἀρχὴ τῆς καΐρειας χρονολογίας ὁρίζεται τὸ ἔτος 1801. Ἡ αἰτιολογία τοῦ Κ. Οἰκονόμου: «ὁπότε αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἀπῆλθεν εἰς Παρισίους» (ὅπ. παρ., σ. 403) δὲν φαίνεται ἐπαρκής, γιατὶ ξέρουμε ὅτι στὴ Δύση πῆγε τὸ 1803 (Γ. Καρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 38). Εἰκάζουμε, ὅτι ἤθελε νὰ ἐξάρει ἔτσι τὸν ΙΘ' αἰ., τὸν αἰώνα του, ποὺ ἐθεωρεῖτο γενικὰ αἰώνας προόδου καὶ φώτων. Πρβλ.

γιακό του ἐπινόημα[41]. Παρατηρεῖ κανείς, ὅμως, ὅτι σιωπηρὰ ὁ Καΐρης μιμεῖται τὴν ἐκκλησιαστικὴ πράξη, ποὺ —ὅπως εἴπαμε— ἤθελε νὰ ὑποκαταστήσει. Ἡ ἐπινοητικότητά του φαίνεται στὴ μέθοδο ποὺ ἀκολουθεῖ, ὥστε νὰ μὴν ἐγείρει ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ ἀντιθέσεις καὶ τὴν αἴσθηση τοῦ ξένου καὶ γι' αὐτὸ ἐπίφοβου. Ἀκολουθώντας τὴ διαίρεση τοῦ ἡμερονυκτίου στὴν ἐκκλησιαστικὴ-μοναστικὴ πράξη[42], διαιρεῖ καὶ αὐτὸς τὸ «νυχθήμερόν»[43] του σὲ πέντε «καιρούς»[44]. Ὑπάρχει καὶ σ' αὐτὸν συγκεκριμένος χρόνος προσευχῆς («πρωῒ καὶ ἑσπέρας»), θὰ συμπληρώσει ὅμως: «ἢ μᾶλλον πᾶς χρόνος καὶ πᾶσα περίστασις πρόφασις τῆς εἰς Θεὸν ἀνατάσεως τῷ Θεοσεβεῖ ἔσεται»[45], ἀναφερόμενος προφανῶς στὴν ἀτομικὴ προσευχὴ τοῦ θεοσεβοῦς, ποὺ συμπληρώνεται ἀπὸ τὴ δημόσια λατρεία.

π.χ. μιὰ παρατήρηση τῆς «Εὐαγγελικῆς Σάλπιγγος» (τόμ. Β', ἀρ. 15/14.11.1836, σ. 114): «..."Ολοι θεολόγοι καθ' ἑαυτούς· ὅλοι πολιτικοί, ὅλοι σοφοί, ὅλοι γραμματεῖς, ὅλοι συζητηταί, φέροντες ἀνὰ στόμα τ' ὄνομα τοῦ ιθ' αἰῶνος»! Ὁ ΙΘ' αἰ. ἦταν γιὰ τὸν Καΐρη Κοσμογονία.

41. Δώδεκα «τριακονθήμεροι» μῆνες, διαιρούμενοι σὲ τρεῖς Δεκάδες ἡμερῶν βλ. Θ, 102/103.

42. Π.χ. Ὄρθρος, Ὧραι, Ἑσπερινός, Ἀπόδειπνον, Μεσονυκτικόν, Θ. Λειτουργία (εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητη ἀκολουθία [βλ. Ἰω. Φουντούλη, *Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητη δοξολογία*, Ἀθῆναι 1963].

43. Χαρακτηριστικὸς ὅρος, ἀντὶ «ἡμερονύκτιο». Ὁ Καΐρης μιμεῖται καὶ σ' αὐτὸ τὴν Ἐκκλησία, ποὺ μετρᾶ τὸ χρόνο ἀπὸ τὴν «ἑσπέρα» στὸ «πρωΐ», ἀπὸ τὸ σκοτάδι στὸ Φῶς-Χριστόν! Πρβλ. ἀρχὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἡμέρας ἀπὸ τὸν Ἑσπερινὸ (πρβλ. *Γένεσ.* 1!).

44. Ὧρες! Οἱ καϊρικοὶ καιροὶ εἶναι: ὁ τῆς προσευχῆς, ὁ τῆς μελέτης καὶ ἀναγνώσεως, ὁ τοῦ ἰδίου ἐπιτηδεύματος (= ἐπαγγέλματος, ἐργασίας), ὁ τοῦ φιλανθρωπικοῦ τινος ἔργου (!) καὶ ὁ τῆς ἀμεταμελήτου ἀνέσεως (= ἀναπαύσεως καὶ ψυχαγωγίας). Βλ. Θ, 104/105.

45. Θ, 105.

Ἡ δημόσια λατρεία τοῦ Καΐρη περιλαμβάνει δύο συνάξεις μὲ δύο κύριες ἀκολουθίες, τελούμενες τὸ πρωὶ καὶ τὸ ἀπόγευμα τῆς Δεκάτης[46], δηλαδὴ ἀντίστοιχα τὴν πρωινὴ καὶ ἑσπερινὴ «δημόσια προσευχὴ» (ἀκολουθία). Δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἄλλη δημόσια σύναξη στὴ διάρκεια τῆς «Δεκάδας» του. Παράλληλα τόσο οἱ συνάξεις, ὅσο καὶ οἱ ἀκολουθίες τους, εἶναι αὐστηρὰ προκαθορισμένες στὸ τυπικὸ καὶ τὸ περιεχόμενό τους. Ἡ κατάργηση, βέβαια, τῶν χριστιανικῶν ἑορτῶν (δεσποτικῶν, θεομητορικῶν, ἁγίων, ἐγκαινίων κλπ.) τὸν ἀπαλλάσσουν ἀπὸ ὅλα τὰ συναφὴ προβλήματα. Ἀκόμη καὶ ἡ ἀντικατάσταση τῆς Κυριακῆς ἀπὸ τὴ «Δεκάτη», γιὰ τὴν ὁποία ὁ ἐπιφανὴς ἐπικριτὴς τοῦ Καΐρη, Κωνσταντίνος Οἰκονόμος, ἔδωσε μιὰν ἀπόλυτα πειστικὴ —κατὰ τὴ γνώμη μας— ἐξήγηση: «Ἠκυροῦτο ἡ ἑβδομάς, καθὸ γραφική, πρὸς ἀθέτησιν τῆς Κυριακῆς»[47], ποὺ θύμιζε τὸν «Κύριο-Χριστό», τὸν ὁποῖο ἀπέρριψε οὐσιαστικὰ ὁ Καΐρης, ἀρνούμενος, ὅπως ὁ Ἄρειος, τὴ θεότητά του. Οἱ μόνες τακτικὲς ἑορτὲς τῆς καϊρικῆς Κοινότητας εἶχαν ἐποχιακὸ χαρακτήρα: «Συνέρχονται δὲ [οἱ θεοσεβεῖς] καὶ τὰς τέσσαρας μέσας τῶν τεσσάρων τοῦ ἔτους ὡρῶν [ἐποχῶν]», μὲ ἔναρξη «ἀπὸ τῆς φθινοπωρινῆς μέσης», καὶ γιορτάζουν τὰ Ἐνθεόγονα, τὰ Ἐνθεάγωγα, τὰ Ἐνθεόβια καὶ τὰ Ἐνθεόντια. Κατ' αὐτὲς «τὰ μειράκια καὶ κοράσια τὴν θεοσέβειαν δημοσίως ὁμολογοῦσι καὶ εἰς τὴν τῶν θεοσεβῶν κατατάττονται ἀδελφότητα». Κατὰ «τὴν τρίτην τῶν Ἐπακτῶν», τὸ μεσημέρι, γινόταν σύναξη μὲ δέηση «ὑπὲρ τῶν μεταστάντων» (μνημόσυνο). Κατὰ τὴν πρωτοχρονιὰ («τὴν πρώτην» τοῦ ἔτους του) ἡ σύναξη περιλαμβάνει εὐχαριστία γιὰ τὸ «παρελθὸν» καὶ δέηση

46. Θ, 109/110.
47. *Μν. ἔργ.*, σ. 403.

γιὰ τὸ «νέον» ἔτος. Ὑπῆρχαν καὶ μερικὲς οἰκογενειακὲς ἑορτές: μία συλλογικὴ τῶν γενεθλίων καὶ ἄλλη παρόμοια τοῦ θανάτου τῶν μελῶν της[48]. Οἱ «θειαγοὶ» τῆς ἀδελφότητας διάβαζαν εἰδικὲς εὐχὲς κατὰ τὴ γέννηση τοῦ παιδιοῦ, τὴν εἴσοδό του στὸ ναό, σὲ ἀσθενεῖς, στὸ γάμο καὶ στὴν κηδεία. Ὅλα αὐτὰ —πάλι— θυμίζουν τὴν πράξη τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὸ Εὐχολόγιό της. Δημόσιες ἔκτακτες τελετὲς γίνονταν «ἐπὶ ὁμολογίᾳ τῆς θεοσεβείας» καὶ «ἐπὶ καθιδρύσει τῶν Θειαγῶν» (εἶδος χειροτονίας)[49], ἀσφαλῶς στὰ πλαίσια τῶν δύο κυρίων Δημοσίων Ἀκολουθιῶν του.

Τὸ τελετουργικὸ αὐτὸ πρόγραμμα ἀπαιτοῦσε ἱεραρχία, καὶ τέτοια εἶχε ὁ Καΐρης —κληρικὸς ἄλλωστε ὁ ἴδιος—, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τῶν θεοφιλανθρωπιστῶν, τῶν δεϊστῶν καὶ τῶν προτεσταντῶν, ἢ καὶ τῶν τεκτόνων, ξένη δηλαδὴ πρὸς κάθε ἔννοια «εἰδικῆς ἱερωσύνης». «Οἱ δημοσίᾳ κατὰ τεταγμένας ἡμέρας τὰ θεῖα ἄγοντες» εἶχαν τὸ ὄνομα Θειαγοὶ ἢ Ἱεραγοὶ καὶ ἐκλέγονται κατὰ τὴν ὑπεροχότητά τους στὴ Θεοσέβεια («κατὰ πάντα τῇ θεοσεβείᾳ προέχοντες»)[50]. Διαιροῦνταν σὲ πέντε τάξεις, ἦσαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ ὀνομάζονταν: Κοσμήτορες, Ἀναγνῶσται, Ὑμνωδοί, Θεοκήρυκες καὶ Λειτουργοί[51]. Οἱ Ἀναγνῶστες καὶ Ὑμνωδοὶ εἶχαν «τὴν πρέπουσαν ἡλικίαν». Οἱ ὑπόλοιποι ἔπρεπε νὰ ἔχουν ὑπερβεῖ, οἱ μὲν ἄνδρες τὰ σαράντα, οἱ δὲ γυναῖκες τὰ σαρανταπέντε ἔτη. Ἡ ἐκλογὴ γινόταν μὲ κλῆρο[52]. Οἱ οἰκογενειακὲς προσ-

48. Θ, 110. Πρβλ. ἀνάλυση στοῦ Χρυσ. Παπαδοπούλου, *Ἱστορία...*, ὅπ. παρ., σ. 254 ἑ.
49. Θ, 111.
50. Θ, 105-107.
51. Θ, 106.
52. Θ, 106.

ευχὲς ποὺ ἀναπλήρωναν τὶς καθημερινὲς δημόσιες συνάξεις, γίνονταν σὲ «θάλαμον ἢ μέρος τοῦ οἴκου, ἢ εὐκτήριον ἐπίτηδες κατασκευασθέν», μὲ λειτουργοὺς καὶ θεοκήρυκες τὸν πατέρα ἢ τὴ μητέρα καὶ ὑμνωδοὺς-ἀναγνῶστες ἢ κοσμήτορες τὰ τέκνα[53]. Ἂν τώρα λάβουμε ὑπόψη, ὅτι καθοριζόταν καὶ εἰδικὰ κατασκευασμένος Ναὸς[54] καὶ «ἱερὸν περιβόλαιον» (ἄμφια)[55], μποροῦμε νὰ φαντασθοῦμε τὸ περιβάλλον, μέσα στὸ ὁποῖο ἀναπτυσσόταν ἡ καϊρικὴ λατρεία. Στὰ λειτουργικὰ ὄργανα ἀνῆκε καὶ ὁ Χορός, ποὺ μαζὶ μὲ τοὺς Ὑμνωδοὺς (Ψάλτες) ἀποτελοῦσε ἕνα ἰδιαίτερο σύνολο[56] τῆς λατρευτικῆς πράξης.

Ἕνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικότερα γνωρίσματα τοῦ λειτουργικοῦ ἔργου τοῦ Καΐρη, ἦταν ἡ ἰδιάζουσα ἀρχαιοπρεπὴς γλώσσα ποὺ χρησιμοποιοῦσε. Ἰδιαίτερα τὸ λειτουργικό του μέρος εἶναι συνταγμένο στὴ δωρικὴ —ὄχι πάντα βέβαια ἄψογη. Γιὰ τὴν ἐπιλογὴ τῆς γλωσσικῆς μορφῆς πρῶτο κίνητρο μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἡ γενικότερη «ἀναμνηστικὴ» στροφὴ τῶν Διαφωτιστῶν-Κοραϊστῶν, στοὺς ὁποίους ἀνῆκε καὶ ὁ Καΐρης, πρὸς τὴν ἀρχαιότητα, ἀπὸ τὴν ὁποία τροφοδοτοῦσε ἄλλωστε καὶ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμό του. Ἡ γλώσσα του, ποὺ δημιουργοῦσε ὁπωσδήποτε μυστικοπάθεια καὶ ἀπόσταση ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς του, ἦταν φυσικὸ νὰ ἐντυπωσιάζει, ὅπως κάθε τι τὸ σκοτεινὸ καὶ μυστηριῶδες (πρβλ. τὸν Γνωστικισμό). Αὐτὸ παρατήρησε ἤδη ὁ Κ. Οἰκονόμος: «πρὸς

53. Θ, 109.
54. Θ, 107, Πρβλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *ὅπ. παρ.*, σ. 253.
55. Πρ. 55.
56. Πρ. 13: «Ψάλλεται ὑπὸ τῶν Ὑμνωδῶν καὶ τοῦ Χοροῦ». Ὑπῆρχαν δηλ. «Ψάλτες» μὲ τὸν χορό τους.

ἔμφασιν καὶ πτόησιν τῶν ἁπλουστέρων»[57]. Βέβαια ὁ Οἰκονόμος προσθέτει στὴν κρίση του αὐτὴ καὶ κάτι, ποὺ ἐπιτρέπει νὰ ἐπεκταθεῖ πολὺ ἡ δική μας σκέψη: «Τὴν δωρίδα διάλεκτον ἠγάπα, καθὼς πολλοὶ τῶν Πυθαγορείων»[58]. Ἔχουμε ἐδῶ ὑπαινιγμὸ γιὰ τὴν (ἀμφισβητούμενη ἀπὸ μερικοὺς) τεκτονικὴ ἰδιότητα τοῦ Καΐρη, πιστοῦ ἄλλωστε τέκνου τῆς γαλλικῆς-ἀστικῆς ἐπανάστασης; Τὴν τάση ὅμως αὐτὴ γιὰ ἐξαρχαϊσμὸ τὴ βλέπουμε στὸν Καΐρη ἤδη στὴν περίοδο τῆς σχολαρχίας του στὶς Κυδωνίες, μὲ τὴν ἀλλαγὴ τῶν *χριστιανικῶν* ὀνομάτων *ὅλων* τῶν μαθητῶν του καὶ τὴν ἀντικατάστασή τους μὲ ἀρχαιοελληνικά[59]. Θὰ περίμενε κανεὶς νὰ εἶναι ἁπλούστερη ἡ γλωσσικὴ μορφὴ τῶν προσευχῶν του, καὶ μάλιστα στὴν περίπτωση τῶν παιδιῶν, ἀλλὰ ὄχι[60]. Σὲ ἀντίθεση, δηλαδή, μὲ τοὺς μισσιοναρίους καὶ δυτικοὺς αἱρετικοὺς τῆς ἐποχῆς, ποὺ χρησιμοποιοῦσαν τὴ δημοτική, ὁ Καΐρης ἐπέμενε —περίεργα— σὲ μιὰ γλωσσικὴ μορφή,

57. *Μν. ἔργ.*, σ. 403. Βέβαια, εἶναι γεγονός, ὅτι ὄχι μόνο στὸ σημερινὸ ἄκουσμα, ἀλλὰ ἀσφαλῶς καὶ στ' αὐτιὰ τῶν ἁπλῶν ἀνθρώπων τὸ ιθ' αἰ. ἡ γλώσσα τῆς καϊρικῆς λατρείας θὰ ἠχοῦσε κωμικά. Εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ περίεργα τοῦ Καΐρη ἡ ἐπιλογή της! Ἐδῶ πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν Καΐρη καὶ τὴν πράξη τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ τάση γιὰ ἐξαρχαϊσμὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κειμένων δὲν ἔλειψαν καὶ στὴν Ἐκκλησία, ἔστω καὶ ἀπὸ ἄλλες προϋποθέσεις (βλ. Ἀνδρ. Ι. Φυτράκη, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις κατὰ τὰς κυριωτέρας αὐτῆς φάσεις*, Ἀθῆναι 1957, σ. 23 ἑ.ἑ.) Τὰ κείμενα αὐτὰ ὅμως δὲν εἰσῆλθαν στὴ λατρεία. Καὶ αὐτοὶ οἱ 3 Ἰαμβικοὶ Κανόνες τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ (Χριστουγέννων, Θεοφανείων καὶ Πεντηκοστῆς), μολονότι εἰσήχθησαν στὴν ἐκκλησιαστικὴ λατρεία, ἔλαβαν θέση ὡς «δεύτεροι» μετὰ τοὺς κανόνες, ποὺ γράφθηκαν στὴ συνήθη ἐκκλησιαστικὴ γλώσσα!

58. *Αὐτόθι.*

59. Βλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *ὅπ. παρ.*, σ. 233.

60. Βλ. Πρ. σ. 63 κ.ἑ.

ἀκατάληπτη ἀσφαλῶς στὸ σύνολο τῶν ὀπαδῶν του καὶ ἰδιαίτερα στὰ παιδιά. Παρόλα αὐτὰ δημιουργοῦσε μυστικοπάθεια καὶ προσείλκυε· ὀπαδούς[61].

Σημαντικὸ θὰ ἦταν, ἂν γνωρίζαμε καὶ τὴ μουσικὴ τῆς λατρείας τοῦ Καΐρη. Ὑποψιάζομαι ὅμως, ὅτι πρέπει νὰ ἦταν καὶ αὐτὴ δυτικὴ-εὐρωπαϊκή, ἀφοῦ δὲν μποροῦσε ὁ Καΐρης νὰ μὴ διαφοροποιηθεῖ καὶ σ' αὐτὸ ἀπὸ τὴ μουσικὴ τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, τὴν ὁποία σύνολη ἀπέρριπτε. Καθόλου ἀπίθανο νὰ συγγένευε ἡ μουσική του μὲ ἐκείνη τῶν προτεσταντικῶν κύκλων τῆς ἐποχῆς (μισσιοναρίων), μὲ τοὺς ὁποίους συνδεόταν ὁ Καΐρης[62] καὶ πρὸς τὴν ὁποία εἶχε ἤδη προσαρμοσθεῖ καὶ ἡ μουσικὴ τῶν ἑλληνικῶν Τεκτονικῶν Στοῶν (χρήση τραγουδιῶν εὐρωπαίων συνθετῶν —π.χ. Σοῦμπερτ, Μπετόβεν— μὲ λόγια ἑλληνικά).

61. Εἶναι κάτι, ποὺ πρέπει ὁπωσδήποτε νὰ προσεχθεῖ σήμερα, ποὺ προβάλλεται τὸ αἴτημα γιὰ μετάφραση τῶν ἐκκλησιαστικῶν μας ὕμνων. Ἄλλα ἦταν ἐκεῖνα, ποὺ προσείλκυαν στὸν Καΐρη καὶ ὄχι ἡ γλώσσα του! Δὲν μποροῦμε, συνεπῶς, νὰ μιλοῦμε γιὰ προοδευτικότητα τοῦ Καΐρη, διότι διαφοροποιεῖται ριζικὰ ἀπὸ τὴν τάση τοῦ διαφωτισμοῦ γιὰ ἁπλούστευση, ὅπως φυσικὰ καὶ σ' ἄλλα σημεῖα, π.χ. τὶς θεοκρατικὲς καὶ ἱεροκρατικὲς ἀρχές του. Μᾶλλον στὸ γλωσσικὸ εἶναι φορέας τοῦ φρονήματος τοῦ Κοραῆ. Βλ. τὴν ἑρμηνεία τοῦ Μιχ. Περάνθη, *Ὁ ἄλλος Κοραῆς*, Ἀθήνα 1983.

62. Βλ. Δ. Ι. Πολέμη, *Ὁ Θ. Καΐρης* καὶ οἱ Προτεστάνται Μισσιονάριοι εἰς τὸ Αἰγαῖον, στὸ «Πέταλον», ὅπ. παρ., σ. 78-103. Πρβλ. καὶ ὅσα σχετικὰ γράφει ὁ Στρατηγὸς Μακρυγιάννης (*Ὁράματα καὶ Θάματα*, μεταγραφὴ Ἄγγελου Ν. Παπακώστα, Ἀθήνα 1983, σ. 177 ἑ.ἑ.).

4. *Μορφολογικὴ θεώρηση τοῦ καϊρικοῦ Ἐγκολπίου*

Τὸ Βιβλίο Προσευχῶν[63] τῆς καϊρικῆς Ἀδελφότητας καλύπτει τὶς λατρευτικὲς ἀνάγκες της, τόσο σὲ ὅσα ἀφοροῦν στὴ δημόσια λατρεία, ὅσο καὶ ὅσα χρειάζονταν γιὰ τὴν οἰκογενειακὴ λατρεία καὶ τὴν ἀτομικὴ προσευχή. Τὸ κέντρο βάρους πέφτει, φυσικά, στὶς δύο ἀκολουθίες τῆς δημόσιας λατρείας, ποὺ ἐτελοῦντο «κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς Δεκάτης». Ἡ πρώτη ἀντιστοιχοῦσε στὴ Λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἦταν διαιρεμένη, ὅπως καὶ ἐκείνη, σὲ τρία μέρη[64]. Ἡ δεύτερη ἦταν κάτι ἀντίστοιχο πρὸς τὸν Ἑσπερινὸ τῆς Ἐκκλησίας. Μία σειρὰ εὐχῶν ἀπαρτίζουν τὸ Προσευχητάριο τῆς θεοσεβικῆς οἰκογένειας καὶ τὸ ἀτομικὸ Προσευχητάριο τοῦ θεοσεβοῦς[65], κάτι ἀνάλογο μὲ τὸ ἀντίστοιχο τμῆμα τοῦ Ὡρολογίου. Ἀκολουθοῦν τὰ «Ἱερὰ Ἄσματα»[66], ὕμνοι δηλαδὴ συνταγμένοι ἀπὸ τὸν Καΐρη καὶ ποὺ ψάλλονταν στὶς παραπάνω Ἀκολουθίες. Κοντὰ σ' αὐτοὺς ἀκολουθοῦν «Θεοσεβικαὶ Γνῶμαι καὶ ὑποθῆκαι ἢ Θεοσεβικὰ Ἀναγνώσματα»[67], ποὺ ἀποτελοῦσαν σὰν ἀναγνώσματα τὴν ἀφετηρία τῶν θεοσεβικῶν κηρυγμάτων στὶς δημόσιες ἢ οἰκογενειακὲς συνάξεις. Τὰ κείμενα αὐτά, ὅπως καὶ ὅλη ἡ δομὴ τῶν ἀκολουθιῶν, προδίδουν φανερὲς ἀντιστοιχίες πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴ πράξη καὶ γι' αὐτὸ κρίνουμε σκόπιμο νὰ ἐπισημάνουμε τὶς πιὸ χαρακτηριστικές. Πρέπει δὲ νὰ

63. Ἀναλυτικὰ τὸ περιεχόμενο του βλ. στοῦ Δ. Ι. Πολέμη, *Βιβλιογραφικαὶ διευκρινήσεις*, ὅπ. παρ., σ. 128/9.
64. Βλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 254.
65. «Εὐχαὶ διάφοροι ὑπὸ τοῦ θεοσεβοῦς καθ' ἑκάστην ἡμέραν λεγόμεναι» (Πρ. 36-46).
66. Πρ. 83-93.
67. Πρ. (παράρτημα) σ. 1-50+5 σελ. χ. ἀρ.

σημειώσουμε, ὅτι ἀνάλογα μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ λατρεία ὑπάρχει καὶ στὸ Βιβλίο αὐτὸ ἐκτεταμένη ἐρυθρογραφία (ρουμπρίκες).

Τὰ κύρια κείμενα τοῦ Βιβλίου εἶναι οἱ ἀκολουθίες τῆς καϊρικῆς Λατρείας, δηλαδὴ ἡ ***Πρωϊνὴ*** καὶ ἡ *Ἑσπερινὴ* «Δημόσιος Προσευχή», ποὺ τελοῦνται «κατὰ πᾶσαν Δεκάτην»[68]. Ἡ τέλεσή τους συνδέεται μὲ τὸ κήρυγμα, τὸ ὁποῖο κατέχει στὸ καϊρικὸ σύστημα κεντρικὴ θέση. Αὐτὸ δείχνει μιὰ «ρουμπρίκα» τοῦ Ἐγκολπίου, κατὰ τὴν ὁποία ἡ πρωινὴ Προσευχὴ «ἐκτελεῖται... ἀπὸ τῆς ὀγδόης ἢ ἐννάτης (sic) πρὸ μεσημβρίας ἀρξαμένη, ὅταν καὶ ὁ λόγος ἐκφωνεῖται, ὅταν δὲ μή, τότε ὁ Ἀναγνώστης ἀναπτύσσει μόνον συντόμως ἓν ἢ δύο τῶν θεοσεβικῶν ἀναγνωσμάτων». Ἡ Ἑσπερινὴ Προσευχὴ γίνεται «κατὰ τὴν δευτέραν ἢ τρίτην μετὰ μεσημβρίαν... καθ' ἣν καὶ ὁ λόγος ἐκφωνεῖται»[69].

Γενικὰ στὰ κείμενα αὐτὰ παρατηρεῖται μιὰ παραλληλότητα μὲ τὴ λειτουργικὴ πράξη τῆς Ἐκκλησίας, τὴν ὁποία ὡς κληρικὸς ὁ Καΐρης δὲν μποροῦσε φυσικὰ νὰ ἀγνοήσει τελείως. Κάτι ἀνάλογο δὲν συνέβη καὶ μὲ τοὺς πρώτους Χριστιανούς, τοὺς προερχομένους ἀπὸ τὴ Συναγωγή; Ἡ πρωινὴ τελετὴ ἐπέχει στὸ σύστημά του τὴ θέση τῆς ἐκκλησιαστικῆς Λειτουργίας, χωρὶς βέβαια τὸ μυστηριακὸ μέρος τῆς «θείας εὐχαριστίας», τὴν ὁποία ἐδῶ ἀναπληρώνει «ἡ πνευματικὴ [θεωρητικὴ] προσφορά»[70]. Ἡ ἀκολουθία διαιρεῖται σὲ τρία μέρη, μὲ τοὺς ἀκόλουθους τίτλους: α) *Μελέτη* (εἶναι τὸ εἰσαγωγικὸ-προπαρασκευαστικὸ μέρος). β) *Ὁμολογία-Δοξολογία-Εὐχαριστία-Ἐξομολόγησις* καὶ *Δέησις*. γ) *Ἀφοσίωσις εἰς τὸν*

68. Πρ. 3-35 καὶ 36-46 ἀντίστοιχα.
69. Πρ. 36.
70. Πρ. 28.

Θεὸν καὶ Προσφορὰ Πνευματική. Οἱ τίτλοι αὐτοὶ ἀνταποκρίνονται στὸ περιεχόμενο τῶν Εὐχῶν.

Κάθε μέρος τῆς Πρωινῆς Προσευχῆς, ὅπως καὶ κάθε ἀκολουθία τῆς καϊρικῆς λατρείας, ἀρχίζει καὶ τελειώνει μὲ «νοερὰν προσευχήν». Τὸ ὅτι ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Καΐρη ἐπανειλημμένα «συνήθης» («μετὰ τὴν *συνήθη* νοερὰν προσευχήν»), φανερώνει τὴν πυκνὴ χρήση της στὴ θεοσεβικὴ Κοινότητα. Στὸ εἰδικὸ κεφάλαιο τῆς Ἐπιτομῆς, ἀναφερόμενο στὴν προσευχή[71], μαθαίνουμε τὴν καϊρικὴ σημασία τῆς «νοερᾶς προσευχῆς». Ὁ «νοῦς» ἀποτελεῖ καὶ στὸν Καΐρη βασικὴ θρησκευτικὴ κατηγορία σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν «καρδία», μολονότι οἱ ὅροι ἔχουν χάσει τὸ ὀρθοδοξοπατερικὸ περιεχόμενό τους καὶ προπάντων τὴν ἐκκλησιαστική τους λειτουργικότητα[72]. Ἡ «προσευχή» ὁρίζεται ὡς «ἄμεσος τοῦ νοὸς καὶ τῆς καρδίας ἀνάτασις εἰς τὸν Θεόν»[73]. Ποιὰ λειτουργία ὅμως κάνει ὁ «νοῦς»; Δὲν εἶναι παρὰ λειτουργία καθαρὰ συλλογιστική-στοχαστική. Ὁ νοῦς τοῦ καϊρικοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἕδρα τοῦ στοχασμοῦ, τοῦ ὀρθοῦ λόγου, καὶ ὄχι φυσικὰ ὁ ὑπαρξιακὸς χῶρος τῆς ἁγιοπνευματικῆς προσευχητικῆς λειτουργίας, τῆς ἀδιάλειπτης ἁγιοπνευματικῆς προσευχῆς, τῆς «νοερᾶς εὐχῆς» τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως. Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Καΐρη, «ἐκπληροῖ τὸ ἱερὸν τῆς κυρίως ἀμέσου λατρείας *καθῆκον*», πρῶτον ἐννοῶν τὸ ἄπειρον τοῦ Θεοῦ μεγαλεῖον [...] καὶ βαθυτάτου διὰ τοῦτο πληρούμενος σέβας (sic)»[74]. Ἡ «νοερὰ προσευχή», ὡς πρὸς τὴν οὐσία της, ἀντιδιαστέλλεται στὸν Καΐρη ἀπὸ τὴν «προφορικὴ προσευχή». Ὀνομά-

71. Θ, 36-40.
72. Ὁ «νοῦς» στὸν Καΐρη ταυτίζεται μὲ τὸν λόγο (λογικό).
73. Θ, 36.
74. Θ, 36/7.

ζεται «νοερά», γιατὶ «ἐκτελεῖται διὰ τοῦ νοῦ καὶ τῆς καρδίας». Μὲ βάση τὸ γεγονός, ὅτι ἡ «προφορικὴ» προσευχὴ γίνεται, κατὰ τὸν Καΐρη, «διὰ λόγων», συμπεραίνουμε ὅτι «νοερὰ» σημαίνει «σιωπηρή», ἐσωτερική, δηλαδὴ λογική, μὴ ἐκφραζόμενη «διὰ λόγων»[75]. Χαρακτηρίζεται δὲ «ἀτομικὴ» σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ συλλογική-δημόσια, τὴν ὁμαδικὴ τῆς Κοινότητας προσευχή. Ἡ καϊρικὴ «νοερὰ προσευχή», συνεπῶς, δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ «εὐχή», ἀλλὰ εἶναι «λογική», διανοητική, ποὺ «ἐκτελεῖται» «διὰ τοῦ νοὸς καὶ τῆς καρδίας» τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου, καρπὸς ἀτομικῆς προσπάθειας καὶ ὄχι τῆς ἁγιοπνευματικῆς παρουσίας μέσα στὸν ἄνθρωπο.

Τὸν κορμὸ τῶν δύο δημοσίων ἀκολουθιῶν συνιστοῦν οἱ μακροσκελεῖς Εὐχὲς τοῦ Λειτουργοῦ, ποὺ εἰσάγονται ἢ κατακλείονται μὲ ἐκφωνήσεις τοῦ Ἀναγνώστου καὶ παρεμβάσεις τοῦ Χοροῦ μὲ ὕμνους, ὅπως συμβαίνει καὶ στὴν ἐκκλησιαστικὴ Λειτουργία. Μέσα στὶς Εὐχὲς αὐτὲς διαχύνεται ὅλη ἡ θεοσεβικὴ διδασκαλία, τὰ «δόγματα» τοῦ θεοσεβισμοῦ, ποὺ γίνονται ἔτσι ὁμολογία τῆς θεοσεβικῆς Ἀδελφότητας. Θὰ ἐπιμείνουμε στὰ πιὸ χαρακτηριστικὰ σημεῖα, ποὺ διασώζουν μνῆμες ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ παρελθὸν τοῦ Καΐρη.

Οἱ ἀκολουθίες —ὅλες— ἀρχίζουν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο[76]. Προτάσσεται ἡ ἐκφώνηση τοῦ Λειτουργοῦ: «Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἡμῶν, μόνος ὑπάρχεις ἐν πᾶσι λατρευτέος, πάντοτε καὶ νῦν καὶ ἀείποτε», ποὺ ἀντιστοιχεῖ —καὶ φραστικὰ ἀκόμη— στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐναρκτήρια ἐκφώνηση (ὄχι φυσικὰ τῆς Θείας Λειτουρ-

75. Θ, 39.
76. Βλ. λ.χ. Πρ. 36/7 κ.ἄ.

γίας![77]): «Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, πάντοτε νῦν καὶ ἀεί...» Ὁ Χορὸς δὲν ἀπαντᾶ μὲ τὸ «Ἀμήν», ποὺ θὰ θύμιζε τὴν Ἐκκλησία, ἀλλὰ μὲ τὸ «Δόξα σοι ὁ Θεός, ὁ Θεός μου δόξα σοι», ποὺ δὲν εἶναι μὲν ἄγνωστο σὰν λόγος καὶ ἐκκλησιαστικά, ἀλλ' ὄχι μ' αὐτὴ τὴ μορφὴ καὶ σ' αὐτὴ τὴ θέση. Τὸ *σχῆμα τοῦ κύκλου*, ποὺ βλέπουμε ἐδῶ, εἶναι συνηθέστατο στὶς ἀκολουθίες τοῦ Καΐρη, καὶ προπάντων στὰ ᾀδόμενα ἀπὸ τὸν Χορό. Χαρακτηριστικὸ μέν, ἀλλ' ὄχι καὶ ἀνεξήγητο, εἶναι ὅτι ἀπουσιάζει τελείως στὸ λειτουργικὸ ἔργο τοῦ Καΐρη ἡ λέξη «Κύριος», ἀκόμη καὶ ὡς προσδιοριστικὸ τοῦ Ὑψίστου (καϊρικοῦ) Ὄντος[78]. Τοῦτο συμφωνεῖ, φυσικά, μὲ τὶς «δημοκρατικὲς» ἀρχὲς τοῦ Καΐρη, τὴν «ἰσότητα» καὶ τὴν «ἰσονομία»[79], ποὺ τὸν κάνουν νὰ ἀποστρέφεται κάθε τι, ποὺ θυμίζει «φεουδαρχία» καὶ «τυραννία», ἔστω καὶ ἂν πρόκειται νὰ χαρακτηρίσει Ἐκεῖνον, ποὺ —καὶ κατὰ τὸν Καΐρη— «μόνος βασιλεύει»[80].

Οἱ μακρὲς (πάντα) Εὐχὲς τοῦ Λειτουργοῦ εἰσάγονται μὲ τὴν ἐκφώνηση τοῦ Ἀναγνώστου: «Δεῦτε Θεοσεβεῖς, τὸν νοῦν καὶ τὰν καρδίαν ἡμῶν ἐς Θεὸν ἀνατείνωμεν» ἢ τὸ «Δεῦτε Θεοσεβεῖς, τὸν Θεὸν ἐπικαλεσώμεθα» (ἂν ἀκολουθεῖ δέηση). Ἀντίστοιχα ἀντικαθι-

77. «Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί...».

78. Στὸ Καϊρικὸ Σύμβολο ὁ Θεὸς ὀνομάζεται «πωατὰς-προνοτὰς-συντηρατὰς-κυβερνάτας τοῦ παντὸς-παντοδύναμος-πάνσοφος-πανάγαθος-ἀπειροτέλειος Νοῦς-ὑπέρτατον καὶ μακαριώτατον Ὂν» (Θ, 100). Τὸ «Κύριος» ἀποφεύγεται, διότι ἐνθυμίζει τὸν Χριστὸ τοῦ ἱ. Συμβόλου (Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς) καὶ τῆς ὀρθόδοξης Λατρείας.

79. «Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ αὐτῶν (= τῶν ἀνθρώπων) πάντας ἴσους εἶναι βούλεται [...], μηδένα τε εἶναι μεταξὺ αὐτῶν Κύριον, ἢ δυνάστην, ἢ τύραννον...» (Θ, 54/5).

80. Πρ. 84/5.

στοῦν τὰ ἐκκλησιαστικά: «Σοφία· πρόσχωμεν» ἢ «τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν». Ἡ ἀπάντηση τοῦ Χοροῦ, ποὺ συχνὰ ἐπανέρχεται: «Γένοιτο, γένοιτο, γένοιτο, ὁ Θεός, ὁ Θεός μου γένοιτο· ὁ Θεός μου γένοιτο», ἀναπληρώνει τὸ «Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι» ἢ τὸ «Ἀμὴν» τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ Εὐχὲς ἔχουν εὐχαριστήριο, δοξολογικό, ὁμολογητικὸ καὶ δεητικὸ χαρακτήρα.

Μιὰ συνήθης πρακτικὴ τῆς καϊρικῆς Λατρείας εἶναι νὰ ψάλλεται ἕνα μέρος τῆς Εὐχῆς, μετὰ τὴν ἀπάντηση τοῦ Χοροῦ («Γένοιτο...») ὡς ὕμνος τῆς Ἀδελφότητας. Δὲν παύει ὅμως ἐδῶ νὰ ἔχει σημασία ἡ ὑπόδειξη τοῦ Καΐρη: «Ὅπερ μέντοι [τὸ ᾆσμα] *οὐδέποτε τὸ τέταρτον τῆς ὥρας ὑπερβήσεται*»[81]. Εἰσαγόμαστε δηλαδὴ σὲ μιὰ καὶ χρονικὰ προγραμματισμένη λειτουργικὴ πράξη, μιὰ καθαρὰ «δυτικὴ» πρακτική, ποὺ ἦταν μέχρι τότε ἄγνωστη στὴν κινουμένη μέσα στὰ ὅρια τοῦ ἀπροσδιόριστου χρονικὰ «λειτουργικοῦ χρόνου» τῆς Ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς.

Τὸ Β´ Μέρος τῆς Πρωινῆς Δημόσιας Προσευχῆς προσφέρει μερικὲς ἀκόμη ἀντιστοιχίες. Ἡ ἀπαγγελία τῆς Καϊρικῆς Ὁμολογίας (τοῦ «Συμβόλου») εἰσάγεται μὲ τρόπο, ποὺ θυμίζει τὴν Ἐκκλησία: «Δεῦτε τὰν Θεοσέβειαν ὁμολογάσωμεν, ἵνα συμφώνως ταύτῃ διαβιώσωμεν καὶ συμφώνως τὸν ὕμνον καὶ τὰν εὐχαριστίαν τῷ Θεῷ ἀναπέμψωμεν». Εἶναι λόγια τοῦ Ἀναγνώστη. Ὁ ἐκκλησιαστικὸς Διάκονος στὸ σημεῖο αὐτὸ λέγει: «Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν». Τὸ Σύμβολο τοῦ Καΐρη («Ἕνα *οἶδα* Θεόν...»)[82] —μὲ τὸ μονοθεϊστικό, ἀλλὰ καὶ ἀ-χριστιανικὸ περιεχόμενό του— ἀπαγγέλεται ἀπὸ μόνο τὸν Λειτουργό. Εἶναι εὔλογη,

81. Πρ. 13.

82. «Ἀΐδιο» τὸ ὀνομάζει (Θ, 100), παράλληλα μὲ τὸ «ἀΐδιον σύνθημα» τοῦ θεοσεβισμοῦ, τὸ «ΘΕΟΝ ΣΕΒΟΥ» (*αὐτ.*).

ἀλλὰ καὶ ἐντυπωσιακή, ἡ ἀντικατάσταση τοῦ ὑπαρξιακοῦ «Πιστεύω» τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὸ γνωσιαρχικὸ «Οἶδα» τοῦ Καΐρη.

Οἱ ψαλλόμενοι Ὕμνοι εἶναι βασικὰ πάντα οἱ ἴδιοι. Μιὰ ρουμπρίκα ὅμως —στὸ Β΄ Μέρος— παρουσιάζει καὶ δυνατότητες γιὰ ἐναλλαγές: «... ἢ ἄλλα τινὰ [ᾄσματα] τῇ ἡμέρᾳ πρέποντα». Ὑπονοοῦνται ἐδῶ οἱ ὕμνοι τοῦ Βιβλίου (σ. 83 ἑ.ἑ.) ἢ ἄλλοι περιστασιακοὶ (καϊρικοὶ) ὕμνοι; Μᾶλλον πρόκειται γιὰ τὸ δεύτερο. Στὸ μέσο ἀκριβῶς τοῦ Β΄ Μέρους ὁρίζεται πάλι «νοερὰ προσευχή». Εἶναι ἡ προετοιμασία γιὰ τὴν «ἐξομολόγησιν», ποὺ θὰ ἀκολουθήσει, μετὰ τὴν ἐκφώνηση: «Δεῦτε, Θεοσεβεῖς, ἐν κατανύξει ψυχᾶς καὶ συντριβᾷ καρδίας τῷ Θεῷ ἐξομολογασώμεθα». Ἡ ρουμπρίκα καθορίζει: «... καθ' ἣν ἕκαστος τῷ Θεῷ εὐχαριστήσας, πρὸς τὴν ἑπομένην παρασκευάζεται ἐξομολόγησιν...»[83]. Ἡ ἐξομολόγηση γίνεται πρῶτα ὁμαδικά. Πρόκειται γιὰ τὴν εἰδικὴ Εὐχὴ τοῦ Λειτουργοῦ, ποὺ ἀναφέρεται στὸ θέμα[84]. Μετὰ τὸ τέλος τῆς Εὐχῆς ἀκολουθεῖ πάλι «νοερὰ προσευχή», «καθ' ἣν ἕκαστος ἐξομολογεῖται *καθ' ἑαυτὸν* πρὸς τὸν Θεόν».

83. Πρ. 19.

84. Πρ. 19 ἑ.: «Καὶ οἶδα ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, ὅτι Σὺ ἐλεάσας καὶ ἀγαπάσας με...». Ὁμολογεῖται ἡ ἀναξιότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀθλιότητά του καὶ ἡ ἐπιθυμία ἐπιστροφῆς του στὸν Θεό. Ζητεῖται γι' αὐτὸ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ, «ἡ λύτρωσις ἀπὸ πάσης ἀδικίας», ἡ αἴτηση γιὰ ἐπίγνωση τῶν πταισμάτων («δός μοι ὁρᾶν τὰ ἐμὰ πταίσματα») καὶ ἀποστροφὴ γι' αὐτά, «κατάνυξις καὶ συντριβὴ» καὶ συγχώρηση. («Ὁ μόνος ἀφιέναι ἁμαρτίας δυνάμενος, ἄνες, ἄφες, ὁ Θεός, τὰ ἐν ἔργῳ, λόγῳ καὶ διανοίᾳ, γνώσει τε καὶ ἀγνοίᾳ, ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως πλημμεληθέντα». Ὁ χορὸς ἀπαντᾶ σ' αὐτά: «Ἵλεως γενοῦ μοι, ὁ Θεός, ὁ Θεός μου γενοῦ μοι ἵλεως» (κύκλος!). Συνεχίζεται δὲ ἡ Εὐχὴ τοῦ Λειτουργοῦ: «Ὁ μόνος παντοδύναμος Ἁγιαστός, ἅγνισόν μου τὰν ψυχὰν καὶ τὸ σῶμα, τὸν νοῦν καὶ τὰν καρδίαν, καὶ ὅλον με καθάρισον καὶ ἀνάπλασον...».

Ἀθετεῖται, ἔτσι, στὴν ἴδια τὴ λειτουργικὴ πράξη, ἡ ἐξομολόγηση ὡς μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας.

Ἐνῶ ἡ ὁμολογία τῆς ἀναξιότητας τοῦ πιστοῦ στὴν Ἐκκλησία γίνεται στὴ Λειτουργία μὲ τὴν ἀπαγγελία τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς («...καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν...») καὶ ὁδηγεῖ στὴ Θεία Κοινωνία, στὴν καϊρικὴ λατρεία ἡ ἐξομολόγηση ὁδηγεῖ στὰ «ἀναγνώσματα» καὶ «τὸν λόγον» («κήρυγμα»), ποὺ τοποθετοῦνται καὶ ἐδῶ στὸ κέντρο τῆς λατρείας. Τὰ «θεοσεβικὰ ἀναγνώσματα» δὲν καθορίζονται συγκεκριμένα στὴ σχετικὴ ρουμπρίκα, μετὰ ὅμως ἀπὸ αὐτὰ ὁ Θεοκήρυξ (ἱεροκήρυξ), «ἐξ αὐτῶν ἀφορμὴν λαβών», ἐκφωνεῖ «τὸν λόγον»[85]. Πρέπει μᾶλλον νὰ δεχθοῦμε, ὅτι διαβάζονταν οἱ Γνῶμες τοῦ μηνὸς ἢ τῆς ἡμέρας, ὅπως βρίσκονται στὸ τέλος τοῦ Βιβλίου. Στὶς αἰτήσεις τοῦ Λειτουργοῦ, ποὺ ἀκολουθοῦν, ἐκτὸς ἀπὸ φωτισμὸ καὶ ἐνίσχυση καὶ ἄλλα παρόμοια αἰτήματα, γίνεται αἴτηση καὶ γιὰ «καθηκόντων ἐκπλήρωσιν»![86] Ἡ Εὐχὴ τελειώνει μὲ μιὰ γέφυρα[87] πρὸς τὸ Γ΄ Μέρος τῆς Ἀκολουθίας, ποὺ τιτλοφορεῖται «ἀφοσίωσις εἰς τὸν Θεὸν καὶ προσφορὰ πνευματική». Ἡ ἐκκλησιαστικὴ θυσία ἀντικαθίσταται μὲ τὴν «πνευματικὴ προσφορά». Τὸ ἐπίθετο ἐδῶ σημαίνει «θεωρητικὴ-διανοητική», σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν εὐχαριστιακὸ ρεαλισμὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πράξης. Καὶ ἐδῶ ἀκούεται, φυσικά, «Δεῦτε τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν τῷ Θεῷ προσφέρωμεν», ποὺ φέρνει στὸ νοῦ τὸ ἐκκλησιαστικό: «Στῶμεν καλῶς... Πρόσχωμεν, τὴν ἁγίαν

85. Πρ. 23.

86. Μᾶς μεταφέρει στὴ θεοσεβικὴ Ἠθική.

87. «...Δώρασαι δέ μοι ὁ Θεός, ἐς Σὲ μόνον ἀφορῶντι καὶ ἀποτεινομένῳ, τὰν ἁγίαν ἀναφορὰν καὶ τὰν λογικὰν λατρείαν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ καὶ νῦν καὶ ἀείποτε προσάγειν Σοι. Γένοιτο, γένοιτο» (Πρ. 27).

ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν». Ὁ Καΐρης δὲν μπορεῖ νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς ἐκκλησιαστικῆς Λειτουργίας, οὔτε καὶ ἐδῶ, ὅπου συντελεῖται ἡ οὐσιαστικότερη διαφοροποίησή του ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, ἡ ἄρνηση δηλαδὴ τοῦ «Κυριακοῦ Δείπνου». Νά ὁ λόγος του: «Σοὶ καὶ νοῦν καὶ προαίρεσιν, καὶ ψυχὰν καὶ σῶμα παρατίθημι... *Σοὶ ἐκ τῶν σῶν προσφέρω τὰ κατὰ Σὲ καὶ διὰ Σέ*, τὰς ἐνθυμάσεις καὶ ἐφέσεις, τοὺς λόγους καὶ τὰς πράξεις, τὸν ὕμνον καὶ τὴν εὐχαριστίαν μου, τὰν μετάνοιαν καὶ ἐλπίδα μου, τὰν ἀγάπαν μου, τὸν πόθον μου, τὴν ἀφοσίωσίν μου... τὰν λογικὰν καὶ ἐγκάρδιον λατρείαν μου»[88]. «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρωμεν...» λέγει περίπου καὶ ὁ θεοσεβιστής, ἀλλὰ περιορίζεται σὲ μιὰ διανοητικὴ-λογική, ἀ-πραγματική κίνηση.

Ἡ «ἀπόλυση» γίνεται στὶς δημόσιες ἀκολουθίες ἀπὸ τὸν Λειτουργό. Εἶναι ἁπλή, σύντομη, καὶ προτρεπτική: «Ἴωμεν, ὦ ἀδελφοί, τὸν Θεὸν διὰ παντὸς σεβόμενοι καὶ κατὰ τὸ πανάγιον Αὐτοῦ διαβιοῦντες θέλαμα... Ἴωμεν». Αὐτὴ εἶναι ἡ τελευταία λέξη τῆς ἀκολουθίας. Βρισκόμαστε σὲ μιὰ σιωπηρὴ μίμηση τοῦ ἀνάλογου τέλους τῆς ἀρχαίας ἐκκλησιαστικῆς Λειτουργίας τοῦ Ἰακώβου[89]; Ἡ ἁπλότητα τοῦ λόγου πάντως ἐκεῖ ὁδηγεῖ τὴ σκέψη.

Μὲ ἀνάλογο τρόπο ἔχει δομηθεῖ καὶ ἡ «Ἑσπερινὴ Δημόσιος Δέησις», ποὺ ἀρχίζει καὶ αὐτὴ μὲ «τὴν συνήθη νοερὰν εὐχήν». Ἡ ἔναρξη εἶναι ἡ ἴδια τῆς προηγούμενης ἀκολουθίας, μερικὰ χαρακτηριστικὰ στοιχεῖα τῆς ὁποίας ἐμφανίζονται καὶ ἐδῶ. Περιλαμβάνει καὶ αὐτὴ Εὐχές,

88. Πρ. 31.
89. «Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ» (Διάκονος) Βλ. *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου* (ἐπιστασίᾳ Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου), Ἐν Ἀθήναις [10]1976, σ. 45.

Ὕμνους, Προτροπὲς (τοῦ Ἀναγνώστου), ἀνάγνωση «περικοπῶν τινων» (θεοσεβικῶν) καὶ κήρυγμα, τέλος δὲ αἰτήσεις πρὸς τὸν Θεό, κατὰ τὸ πρότυπο τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ καὶ ἐδῶ ἀκολουθεῖται καὶ χρησιμοποιεῖται, φυσικὰ κατάλληλα ἀναπροσαρμοζόμενο. Βέβαια, δὲν μποροῦμε νὰ βροῦμε πλήρη ἀντιστοιχία δομῆς πρὸς τὸν ἐκκλησιαστικὸ Ἑσπερινό, διακρίνουμε ὅμως κάποια ἀναγωγὴ στὴν ἀκολουθία τῆς Ἐνάτης (Ὥρας) καὶ τοῦ Ἀποδείπνου[90]. Ἡ ἀπόλυση-κατάληξη εἶναι ἡ ἴδια μὲ ἐκείνη τῆς Πρωινῆς Προσευχῆς.

Οἱ ἰδιωτικὰ τελούμενες (οἰκογενειακὲς) ἀκολουθίες τοῦ Καΐρη ἔχουν ἀνάλογη δομὴ καὶ συναφὲς περιεχόμενο. Θὰ ἐπιμείνουμε σὲ μερικὰ ἐκφραστικὰ σημεῖα, δηλωτικὰ κυρίως τοῦ πνεύματος τοῦ Καΐρη καὶ τοῦ ἔντονου εὐσεβιστικοῦ χαρακτήρα τῆς λατρείας του.

Ἡ «Ἑωθινὴ τῶν προβεβηκότων προσευχὴ» εἰσάγεται μὲ τὴ ρουμπρίκα: «Μετὰ τὸ νιφθῆναι καὶ ἐνδυθῆναι καὶ τὰ περὶ τὸν οἶκον καὶ τοὺς παῖδας εὐτρεπισθῆναι, συναχθέντων ἁπάντων εἰς ἕν, μετὰ βραχεῖαν *νοερὰν προσευχήν*, καθ' ἣν ἕκαστος τὴν θείαν ἐπικαλεῖται ἐπὶ τῷ ὡς δέον προσεύξασθαι ἀντίληψιν, ὁ Πατὴρ ἢ ἡ Μήτηρ ἢ τῶν Τέκνων τὸ δυνάμενον, ἄρχεται λέγων»[91]. Ἀκολουθεῖ ἡ καθιερωμένη ἔναρξη μὲ Λειτουργὸ ἕνα ἀπὸ τὰ παραπάνω πρόσωπα καὶ Χορὸ τὰ ὑπόλοιπα. Ὁ «Πατὴρ» ἀπαγγέλλει καὶ τὴν μακρὰ «Δέησιν» («Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς καὶ

90. Π.χ. «Σοὶ εὐχαριστοῦμεν, ὅτι μέχρι τῆς παρούσας ὥρας διετήρασας ἡμᾶς» (Πρ. 39). Πρβλ. τὴν Εὐχὴ τῆς Θ' Ὥρας (Μ. Βασιλείου): «ἄχρι τῆς παρούσης ὥρας ἀγαγὼν ἡμᾶς».

91. Γιὰ νὰ δειχθεῖ ἡ διαφορὰ πνεύματος, παραθέτουμε τὴν ἀντίστοιχη ρουμπρίκα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ Ὡρολογίου: «Ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐξεγερθείς, καὶ ἐξαναστὰς τῆς κλίνης, στῆθι μετ' εὐλαβείας καὶ φόβου Θεοῦ καὶ εἰπὲ» (*Τὸ Μέγα Ὡρολόγιον*, ἔκδ. Σαλιβέρου, σ. 25).

Πατὴρ ἁμῶν, τῷ Σῷ ἐλέει θαρροῦντες...») μὲ εὐχαριστίες καὶ αἰτήματα. Ὁ ἴδιος «μίαν τινὰ τῶν ἱερῶν περικοπῶν ἀναγινώσκει, ἣν καὶ συντόμως ἀναπτύσσει καὶ προτρέπει εἰς τὴν κατὰ Θεὸν διαβίωσιν». Ἔχουμε δηλαδὴ καὶ ἐδῶ ἀνάγνωσμα-κήρυγμα. Ἀκολουθοῦν αἰτήσεις, ποὺ ἀρχίζουν μὲ τὸ «Ἐλέησον...», ὅπως καὶ στὴν Ἐκκλησία, ἐκτὸς φυσικὰ ἀπὸ τὸ δωρικὸ -α-. Ἀναφέρονται στοὺς ζῶντες καὶ τοὺς τεθνεῶτες. Ἡ ἀπόλυση-κατάληξη εἶναι ἡ γνωστὴ ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἀκολουθίες. Χαρακτηριστική, πάλι, ἡ ἐπιτασσόμενη ρουμπρίκα: «Μετὰ δὲ τὴν προσευχὴν ἀπέρχεται ἕκαστος εἰς τὸ διερευνῆσαι τὰ καθ' ἑαυτὸν καὶ τὰ καθ' ὅλην τὴν ἡμέραν προδιατάξασθαι. Τὴν δὲ ἱερὰν μελέτην, ὡς τὸ ἰδιαίτερον ἔργον ἐπιτρέπει, ἕκαστος ἐπιτελεῖ»[92].

Τὴν ἴδια δομὴ ἔχει καὶ ἡ «Ἑσπερινὴ τῶν προβεβηκότων προσευχή»[93]. Πάλι χαρακτηριστικὴ ἡ ὑποδεικνυόμενη «τάξη»: «Τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν Τέκνων ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπανελθόντων, καὶ μικρὸν ἀναπαυθέντων, καὶ καθαρίως ἐνδυθέντων, εἰσέρχεται ἅπασα ἡ οἰκογένεια καὶ οἱ θεράποντες καθαρίως ἐνδεδυμένοι, εἰς θάλαμον τοῦ οἴκου προευτρεπισθέντα, ἢ καὶ ναΐσκον ἐπίτηδες κατεσκευασμένον, τράπεζαν ἔχοντα καὶ θρανία ἢ ἕδρας ἱκανάς. Ὁ δὲ Πατὴρ ἢ ἀντ' αὐτοῦ ἕτερός τις, ὁ δυνάμενος, τὸ ἱερὸν περιβληθεὶς περιβόλαιον καὶ παρὰ τῇ τραπέζῃ καθίσας, πρὸς τοὺς ἀκροωμένους ἐστραμμένος, μετὰ βραχεῖαν νοερὰν προσευχήν, καθ' ἣν ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ τὴν θείαν, ἐπὶ τῷ ὡς δέον προσεύξασθαι ἐπικαλεῖται ἀντίληψιν, ἄρχεται ἐκφώνως λέγων». Ἡ συνέχεια βαίνει κατὰ τὰ προηγούμενα. Ἡ ἴδια ἔναρξη καὶ ἀνάλογη μὲ τὰ

92. Πρ. 54.
93. Πρ. 55-62.

προηγούμενα πορεία. 'Εδῶ ἐμφανίζονται στὸ 'Εγκόλπιο γιὰ πρώτη φορὰ τὰ «ἄμφια» (ἱερὸν περιβόλαιον)[94]. Μετὰ τὴν μακρὰ «Δέησιν» ἀναπτύσσονται «δύο ἢ τρεῖς ἱεραὶ περικοπαί», σὰν σύντομο κήρυγμα, καὶ ἀκολουθοῦν αἰτήσεις, ὅπως παραπάνω. Ἕνα νέο στοιχεῖο προστίθεται, ἡ *λογία*. «Μετὰ τοῦτο [τὴν αἴτηση], λαμβάνων ὁ νεώτερος τὸ κιβώτιον τῶν προσφορῶν, περιφέρει, ἕκαστος δὲ τὸ κατὰ δύναμιν προσφέρει» καὶ ἀκολουθεῖ ἡ ἀπόλυση, «ὡς ἐν τῇ ἑωθινῇ προσευχῇ»[95]. Γιὰ ποῦ προορίζεται ἡ οἰκονομικὴ προσφορὰ δὲν λέγεται. Πρέπει μᾶλλον νὰ γινόταν γιὰ τὴν Κοινότητα ἢ τὸ σχολεῖο της. Μιὰ συμπλήρωση ἔχει σημασία: «Καὶ οὕτω μὲν καθ' ἑκάστην ἡ ἑωθινὴ καὶ ἑσπερινὴ γίνεται ἰδιαίτερα προσευχή. Ὁ δὲ βουλόμενος, ἀντὶ τῶν ἀνωτέρω ἄλλας λέγει εὐχάς, κατὰ τὰς ἡμέρας καὶ τὰς λοιπὰς περιστάσεις συντάττων αὐτάς»[96]. Τὸ σχῆμα δηλαδὴ μένει. Οἱ εὐχὲς μόνο μποροῦν νὰ παραλλάσσουν. Τὸ ἐρώτημα, βέβαια, εἶναι ποιοὶ θὰ τὶς συντάξουν καὶ σὲ ποιὰ γλωσσικὴ μορφή!

'Ενδιαφέρον ὄχι μικρὸ ἔχουν καὶ οἱ ἀντίστοιχες παιδικὲς οἰκιακὲς ἀκολουθίες. Ἡ «Ἑωθινὴ προσευχὴ τῶν Παίδων»[97] γίνεται «μετὰ τὸ νιφθῆναι καὶ ἐνδυθῆναι...» Προεξάρχει «ὁ τὴν ἡλικίαν προβεβηκώς». Ἡ ἀκολουθία εἶναι στὴν ἴδια γλωσσικὴ μορφὴ (δωρικίζουσα), ἀλλὰ σημαντικὰ βραχύτερη. Βέβαια, τὸ ἐρώτημα εἶναι, ἂν τὰ παιδιὰ δὲν μετεῖχαν στὴν Προσευχὴ τῶν προβεβηκότων, καὶ φαίνεται ὅτι δέν ἐλάμβαναν σ' ἐκεῖνες μέρος[98]. «Παῖ-

94. Ἄμφιο χρησιμοποιεῖται καὶ στὴν οἰκογενειακὴ - ἰδιωτικὴ λατρεία!
95. Πρ. 62.
96. Πρ. 62.
97. Πρ. 63/5.
98. Βλ. λ.χ. Πρ. 47.

δες» ἐδῶ πρέπει νὰ εἶναι τὰ «τέκνα» (σ. 47) τῆς προεφηβικῆς ἡλικίας. Πάντως ἡ παρουσία καὶ μεγαλυτέρων εἶναι ἀναγκαία, γιατί, μετὰ τὴ βασικὴ Εὐχὴ-Δέηση, «ὁ πατὴρ ἢ ἡ μήτηρ, ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφή, οἱ δυνάμενοι, μίαν ἐξηγοῦσι τῶν ἱερῶν περικοπῶν, ἐφαρμόζοντες αὐτὴν κατὰ τὴν τῶν παίδων δύναμιν». Τὸ κήρυγμα καὶ ἐδῶ, προσαρμοσμένο κατάλληλα στὴν ἡλικία, κρίνεται ἀπαραίτητο.

Τὴν ἴδια ἀκριβῶς δομὴ ἔχει καὶ ἡ «Ἑσπερινὴ προσευχὴ τῶν παίδων»[99]. Γίνεται «μετὰ τὸ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων σχολάσαι». Καὶ πάλι «ὁ τὴν ἡλικίαν προβεβηκώς» ἀναλαμβάνει τὸ ρόλο τοῦ Λειτουργοῦ. Μετὰ τὴ μακρὰ δέηση, σύμφωνα μὲ τὰ προηγούμενα, κάποιος μεγαλύτερος ἐξηγεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς «ἱερὲς περικοπὲς» καὶ ἀκολουθεῖ ἡ ἀπόλυση. Μὲ τὶς ἀκολουθίες αὐτὲς ἐξυπηρετεῖται καὶ ἡ παιδικὴ κατήχηση.

Τὸ ὑμνογραφικὸ ἔργο τοῦ Καΐρη (σ. 83 ἑ.ἑ.) συμπλήρωνε τὸ εὐρύτερο λειτουργικό[100]. Καὶ στοὺς ὕμνους (ἄσματα) εἶναι ἔντονο τὸ θεοσεβικὸ στοιχεῖο. Δὲν εἶναι ὅμως χωρὶς σημασία, ὅτι οἱ τέσσερις πρῶτοι ὕμνοι μιμοῦνται μετρικὰ τὸν γνωστὸ Ὕμνο τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου «Ἀπὸ ρυπαρῶν χειλέων...» (Ἀκολουθία τῆς Θείας Μεταλήψεως)[101]. Τὸ μέτρο τῶν ὑπόλοιπων ὕμνων δὲν εἶναι, γιὰ μᾶς τουλάχιστο, εὐδιάκριτο. Οἱ «Γνῶμες» τοῦ Βιβλίου ἔχουν καὶ αὐτὲς ρόλο λειτουρ-

99. Πρ. 65-68.

100. Στὸ Βιβλίο Προσευχῶν τοῦ Καΐρη ὑπάρχουν ἕξι ἄσματα μὲ τοὺς τίτλους: α) Θεωρία τῆς Κτίσεως, β) Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, γ) Αἱ θεῖαι τελειότητες, δ) Ὕμνος, ε) Ἡ θεία βουλὴ καὶ στ) Ἀφοσίωσις εἰς τὸν Θεὸν καὶ προσφορὰ πνευματικὴ (ὁ τίτλος κάνει εὐδιάκριτη τὴ θέση του στὸ γ΄ μέρος τῆς Πρωινῆς Δημόσιας Προσευχῆς).

101. Ἀρχὴ τοῦ α΄ ἄσματος: Ἄνθρωπε πάντοτε ἄθρει/τὰν γᾶν ταύταν παρατήρει...

γικό: «Ἀνὰ δύο ἢ τρία [ἀναγνώσματα], ταῖς περιστάσεσι καταλλήλως, κατὰ πᾶσαν ἱερὰν ἔντευξιν ἢ τελετήν, ὁ Ἀναγνώστης ἢ ὁ ἀντ' αὐτοῦ ἀντικαθιστάμενος, ἀναγινώσκων ἀναπτύσσει». Ἄρα ἔχουμε, ἔτσι, καὶ μιὰ ἄμεση μαρτυρία γιὰ τὴν ἔκταση καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν ἀναγνωσμάτων τῶν καϊρικῶν ἀκολουθιῶν.

5. Οἱ *πηγὲς τοῦ* Καΐρη

Τὸ βασικὸ γνώρισμα ὁλοκλήρου τοῦ καϊρικοῦ συστήματος, ἡ ἔλλειψη δηλαδὴ πρωτοτυπίας[102], κυριαρχεῖ καὶ στὸ λειτουργικό του ἔργο. Τὰ ξένα δάνεια εἶναι πολλὰ καὶ γίνονται εὐδιάκριτα σ' ὅλα τὰ κείμενα. Ὁ Καΐρης καταλεηλατεῖ τὴν ἐκκλησιαστικὴ λατρεία, τὴν ὁποία ὡς κληρικὸς —καὶ μοναχὸς— εἶχε γνωρίσει καὶ δὲν μποροῦσε νὰ τὴν ἀγνοήσει, γιατὶ τοῦ πρόσφερε ἡ πατερικὴ σοφία ἕτοιμο ὑλικό, ποὺ ἐξυπηρετοῦσε, ἀνάλογα ἀναπροσαρμοζόμενο, κάλλιστα τὶς ἀνάγκες του. Καὶ στὶς μὲν Ἀκολουθίες (δημόσιες ἢ ἰδιωτικὲς) τὰ δάνεια περιορίζονται σὲ σύντομες φράσεις καὶ ὅρους διάσπαρτα στὰ κείμενά του, ὥστε νὰ δίνουν τὴν ἐντύπωση —μὲ τὴν πρώτη ματιὰ— ὅτι εἶναι ἐκκλησιαστικά. Αὐτούσια ὅμως χωρία, ἁγιογραφικὰ καὶ ἁγιοπατερικά, ἐνσωματώνονται κυρίως στὶς «Γνῶμες» του, μὲ ἀνεπαίσθητες ἀλλαγές, γλωσσικὲς ἢ φραστικές, γιὰ νὰ ἀναβαπτισθοῦν στὴν καϊρικὴ διδασκαλία καὶ γλῶσσα.

Ἡ τάση τοῦ Καΐρη νὰ μιμεῖται σιωπηρὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸ τυπικὸ φαίνεται καθαρὰ στὶς ἀκολουθίες του. Στὴν Πρωινὴ Δημόσια Προσευχὴ ἰδιαίτερα, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, ἔχει καθαρὰ ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τὴ Λει-

102. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 246.

τουργία τῆς Ἐκκλησίας, τόσο στὴ διαίρεση, ὅσο καὶ στὰ χρησιμοποιούμενα μορφολογικὰ εἴδη: ὕμνοι, εὐχές, ἀναγνώσματα, κήρυγμα, αἰτήσεις, ὅσο καὶ ἂν τὸ περιεχόμενό τους διαφοροποιεῖται. Δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ ἀποβάλει ὁ Καΐρης σύρριζα τὸ παρελθόν του. Ἡ ἀπουσία ὅμως τῆς Ἁγίας Τριάδος, τοῦ Χριστοῦ, τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν Ἁγίων, καθιστᾶ ριζικὴ τὴ διαφοροποίηση τῆς καϊρικῆς λατρείας ἀπὸ τὴν Ἐκκλησιαστική. Καὶ ἐδῶ εἶναι, ποὺ ἀποδεικνύεται ἡ διακοπὴ κάθε σχέσης τοῦ Καΐρη μὲ τὸν Χριστιανισμὸ καὶ ἡ δημιουργία ἀπ' αὐτὸν ἄλλης θρησκείας, καὶ ὄχι μιᾶς «χριστιανικῆς μεταρρύθμισης». Δὲν εἶναι χριστιανικὴ «αἵρεση» ὁ Καϊρισμὸς-Θεοσεβισμός, ἀλλὰ ἄλλη θρησκεία[103], παρὰ τὰ πλούσια χριστιανικὰ δάνεια τὰ ὁποῖα στὸ καϊρικὸ σύστημα χάνουν τελείως τὴ σημασία τους. Αὐτὰ ὅμως τὰ διάσπαρτα στὸ ἔργο του ἐκκλησιαστικὰ στοιχεῖα κάνουν τὸν μὴ καλὸ γνώστη τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας καὶ τὸν θεολογικὰ ἀκατάρτιστο νὰ νομίζει, ὅτι τὰ καϊρικὰ κείμενα εἶναι χριστιανικὰ καὶ ἡ Θεοσέβεια «καθαρμένος» Χριστιανισμός. Ἔτσι, ὁδηγοῦνται ὅλοι αὐτοὶ στὸ εὔκολο συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἀπόρριψη τοῦ Καΐρη ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία ὀφειλόταν σὲ μισαλλαδοξία καὶ μεσαιωνισμό. Πληθώρα ἀπὸ φράσεις, ἀκόμη, ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφὴ καὶ τὴν ὀρθόδοξη ὑμνογραφία, διανθίζουν τὰ κείμενα τοῦ Καΐρη, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀσκητικὴ-νηπτικὴ γραμματεία τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι δὲ τόσα πολλὰ τὰ στοιχεῖα αὐτά, ποὺ διερωτᾶται κανείς, τί θὰ περιεῖχε τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη, ἂν ἀπογυμνωνόταν ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικά του δάνεια.

Βέβαια, ἡ δανειοδότηση τοῦ Καΐρη ἀπὸ τὴν ἐκκλη-

103. «Μόνη ἀληθὴς θρησκεία ἐστὶν ἡ θεοσέβεια» (Θ, 48). «...Τὰν μόναν παγκόσμιον καὶ ἀΐδιον θρησκείαν» (Πρ. 17). Πρβλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.* σ. 250, 253.

σιαστικὴ γραμματεία δὲν ἀποτελεῖ (ὁπωσδήποτε) ἀδυναμία του ἢ (σιωπηρὴ) προδοσία τῶν ἀρχῶν του, ὅπως θὰ μποροῦσε κανεὶς πρόχειρα νὰ ὑποθέσει. Στηρίζεται σὲ μιὰ θεμελιακὴ καϊρικὴ ἀρχή, διατυπωμένη στὴν « Ἐπιτομή» του[104] καὶ δηλωτικὴ τοῦ ἐκλεκτικισμοῦ του: «...ἐπειδὴ καὶ ὅσα παρὰ τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις, τῇ Θεοσεβείᾳ σύμφωνα ἢ ἐλέχθησαν ἢ ἐπράχθησαν, ἐκ τῆς μιᾶς καὶ μόνης καὶ παρήχθησαν καὶ παρελήφθησαν θεοσεβικῆς ἀρχῆς, δῆλον ὅτι τούτων ἁπάντων ὡς οἰκείων ἀντέχεσθαι ὀφείλει, καὶ πάντα τὰ τῇ θεοσεβείᾳ σύμφωνα, ὅπου ποτ' ἂν εὑρεθῇ, ὡς οἰκεῖα καὶ *συλλέγειν* πρὸς χρῆσιν αὐτοῦ, καὶ ἀναγινώσκειν, καὶ ἀποδέχεσθαι». Τὸ ἀξίωμα αὐτὸ τοῦ Καΐρη, ἀναφερόμενο στὸν Θεοσεβή, εἶναι ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημά του, ἂν «ὀφείλει ὁ Θεοσεβὴς τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις τῇ Θεοσεβείᾳ σύμφωνα καὶ ἀσπάζεσθαι καὶ ἀποδέχεσθαι».

Βέβαια, τὰ κείμενα τῆς Ἐκκλησίας δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ συμφωνοῦν (κατὰ πάντα) μὲ τὴν ἀπογυμνωμένη ἀπὸ κάθε βασικὸ (δογματικὸ) χριστιανικὸ στοιχεῖο Θεοσέβεια καὶ γι' αὐτὸ ἐξηγεῖται ἡ προκρούστεια χρήση τους ἀπὸ τὸν Καΐρη. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἐξηγεῖται ἔτσι καὶ ὁ «συλλεκτικὸς» χαρακτήρας τῆς καϊρικῆς λατρείας, ὡς καὶ τοῦ ὑπόλοιπου ἔργου του. Κάθε τι τὸ «θεοσεβικό», μολονότι ξένο, γίνεται ἀπὸ τὸν Καΐρη δεκτό. Ἀλλὰ καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀναδύεται ἡ ἀπωθημένη ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση τοῦ πρώην κληρικοῦ. Ἡ «περὶ σπερματικοῦ λόγου» ἀρχαία διδασκαλία διεκδικεῖ κάτι παρόμοιο γιὰ τὸν Χριστιανισμὸ [Ἰουστῖνος, φιλόσοφος καὶ μάρτυρας τοῦ Β' αἰ.: «ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι...» Πρβλ. καὶ τὸν λόγο τοῦ

104. Θ, 112.

Τερτυλλιανοῦ: Mens naturaliter Christiana (ἡ ψυχὴ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση της «Χριστοειδής» καὶ Χριστοκεντρική) ἢ τὸ γραφικό: «πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἐκ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων» - *'Ιακ.* 1,17]. Γεγονὸς ὅμως εἶναι, ὅτι ὅσον ἀφορᾶ στὴν 'Εκκλησία, ὁ Καΐρης αἰσθάνεται πάντα ὑποχρεωμένος νὰ ἀποφορτίζει καὶ ἀναφορτίζει τὶς ἔννοιες, γιὰ νὰ τὶς μεταβάλει σὲ «Θεοσεβικές».

'Ο Καΐρης λεηλατεῖ ἰδιαίτερα τὴν 'Αγ. Γραφή, παρὰ τὸ γεγονός, ὅτι σὰν σύνολο τὴν ἀπορρίπτει, θεωρώντας την «μυθοποιία»[105]. Τὰ γραφικὰ χωρία τὰ «διορθώνει» πρὸς τὸ θεοσεβικότερο, ὥστε τίποτε νὰ μὴ μένει ἀκέραια γραφικό. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἀντλεῖ καὶ ἀπὸ ἐκκλησιαστικοὺς Πατέρες, ἐφαρμόζοντας καὶ σ' αὐτοὺς τὴν ἴδια μετασκευαστικὴ μέθοδο, ὅπως φαίνεται ἰδιαίτερα στὴ «Γνωμολογία» του. Τίποτε δηλαδὴ οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὰ ἐπὶ μέρους στοιχεῖα του δὲν μπορεῖ νὰ διεκδικήσει τὴν πρωτοτυπία, παρὰ μόνο τὸ θεοσεβικὸ χρῶμα ποὺ περιέχει τὰ πάντα μὲ τὴν προσθήκη τοῦ ὅρου «Θεοσέβεια» καὶ τῶν παραγώγων του, ποὺ καταντοῦν ἔννοιες «κωδικὲς» στὸ καϊρικὸ σύστημα. Ἔτσι ὅμως τὰ χριστιανικὰ στοιχεῖα, ἀποσπώμενα ἀπὸ τὸ φυσικό τους χῶρο, ἀποβάλλουν τελείως τὴ σημασία καὶ λειτουργικότητά τους[106]. Πρόκειται γιὰ μεταφύτευση φυτῶν σὲ ξένο κλίμα, ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὴν εὐδοκίμησή τους!

Θὰ δώσουμε μερικὰ ἀπὸ τὰ πιὸ χαρακτηριστικὰ παραδείγματα γιὰ τὴν πρόσληψη τῶν χριστιανικῶν στοιχείων ἀπὸ τὸν Καΐρη καὶ τὸν τρόπο χρήσεως καὶ προσαρμογῆς τους στὸ σύστημά του[107].

105. Βλ. Κ. Οἰκονόμου, *μν. ἔργ.*, σ. 403.
106. Πρβλ. Χρ. Παπαδοπούλου, *μν. ἔργ.*, σ. 256.
107. 'Ο ἀριθμὸς στὴν παρένθεση σημαίνει τὴν σελίδα τοῦ Βι-

Ι) *Δάνεια ἀπὸ τὴν* ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ

ΚΑ·Ι·ΡΗΣ	ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ
- Καρδίαν καθαρὰν κτίσον μοι, ὁ Θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐν ἐμοὶ ἐγκαίνισον (22)	Ψαλμ. 50, 12: Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοὶ ὁ Θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου.
-'Ἀνδρίζεσθε καὶ κραταιούσθω ἡ καρδία ὑμῶν, πάντες οἱ ἐλπίζοντες ἐπὶ τὸν *Αἰώνιον* (33)[108].	Ψαλμ. 30,25: ἀνδρίζεσθε καὶ κραταιούσθω ἡ καρδία ὑμῶν, πάντες οἱ ἐλπίζοντες ἐπὶ τὸν Κύριον.
- Εὐφράνθητε ἐπ' Αὐτὸν καὶ ἀγαλλιᾶσθε, πάντες οἱ εὐθεῖς δᾷ καρδίᾳ (33).	Ψαλμ. 31,11: εὐφράνθητε ἐπὶ Κύριον καὶ ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι, καὶ καυχᾶσθε, πάντες οἱ εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ.
-'Ἐν σοὶ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν (69).	Πράξ. 17,28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.
- Χάρισαι ἁμῖν τοὺς καρποὺς τοῦ πνεύματος· ἀγάπαν, χαράν, εἰρήνην, ὑπομονάν, πραότητα, χρηστόταδα, μακροθυμίαν, ἐγκράτειαν (71).	Γαλ. 5,22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραότης, ἐγκράτεια.
-'Ἐπὶ πάσας ἐννοίας καὶ λόγου καὶ πράξεως εἰς τὰν τοῦ Θεοῦ δόξαν ἀπόβλεπε (1,7).	Α' Κορ. 10,31: Εἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε.
-Δός τῷ Θεῷ σὰν καρδίαν (2,14).	Παροιμ. 23,26: δός μοι, υἱέ, σὴν καρδίαν.

βλίου Προσευχῶν. Ὅταν πρόκειται γιὰ «γνώμη», δίνεται ὁ ἀριθμὸς τῆς σελίδας τοῦ παραρτήματος τοῦ ἴδιου βιβλίου καὶ ὁ ἀριθμὸς τῆς «γνώμης» μὲ μικρότερα στοιχεῖα.

108. Χαρακτηριστικὴ ἡ ἀντικατάσταση τοῦ γραφικοῦ «ἐπὶ τὸν Κύριον»!

- Εἴ τις πνεῦμα Θεοῦ οὐκ ἔχει, οὐκ ἔστι τοῦ Θεοῦ (4,44).	Ρωμ. 8,9: εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.
- Τέκνον, ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει σε (6,19).	Ἰωάνν. 8,32: Γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.
- Μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν (6,24).	Ρωμ. 12,21: μὴ νικῷ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.
- Ἐὰν ζητάσης τὸν Θεόν, εὑράσεις Αὐτὸν (6,29).	Ματθ. 7,7: ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε.
- Εἴ τις λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ. Αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενο (7,35).	Ἰακ. 1,5-6: Κατὰ λέξη.
-Ἁ πίστις ἄνευ ἔργων νεκρὰ ἐστι καθ' ἑαυτὰν (7,36).	Ἰακ. 2,17: ...ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρὰ ἐστι καθ' ἑαυτήν.
- Πολιὰ οὐ τρίχες λευκαί, ἀλλ' αἱ κατὰ Θεὸν ἀρεταὶ (8,53).	Σοφ. Σολ. 4,9: πολιὰ δέ ἐστι φρόνησις ἀνθρώποις καὶ ἡλικία γήρως βίος ἀκηλίδωτος.
- Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην καὶ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ (10,14).	Α' Ἰωάνν. 3,10: πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.
-Ἅγιοι γίνεσθε, ὅτι ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ὑμῶν ἅγιός ἐστιν (14,2.	Ματθ. 5,48: Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.
- Πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς μὴ τελέσητε (15,31).	Γαλ. 5,16: Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.
- Τῷ σεβομένῳ τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ ἐς ἀγαθὸν (18,24).	Ρωμ. 5,28: τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

- Μηδεὶς κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδῷ τινί, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διωκέτω (19,35).	Α΄ Θεσσ. 5,15: ὁρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινί ἀποδῷ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.
- Μὴ φοβοῦ ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν βλάψαι μὴ δυναμένῳ (23,21).	Ματθ. 10,28: μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι.
- Γίνου τῷς πᾶσιν, ὡς σοὶ θέλεις τοὺς πάντας (26,10).	Ματθ. 7,12: Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς (= ὁ χρυσοῦς κανών). Πρβλ.
- Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν· εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς κἀὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων καὶ διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ Ὑψίστου (26,15).	Τωβ. 4,15. Ματθ. 5,44: Κατὰ λέξη. Ἡ μόνη διαφορά: ...ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.
- Μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ καὶ γλώσσᾳ, ἀλλ᾽ ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ (27,16).	Α΄ Ἰωάνν. 3,18: ...μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ᾽ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.
- Ὁ Θεὸς ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ἀμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν (29,2).	Φιλ. 2,13: Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ἡμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.
- ...πάντες ὅ ἐσμέν, χάριτι ἐσμὲν Θεοῦ (29,10).	Α΄ Κορ. 15,10: Χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι.
- Μακάριόν ἐστι διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν (31,30).	Πράξ. 20,35: κατὰ λέξη.
- Ἀξίως περιπατεῖτε δᾶς κλήσεως, ἅς ἐκλήθητε, μετὰ πάσας πραότаδος καὶ ταπεινοφροσύνης, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπᾳ (36,33).	Ἐφεσ. 4,1. Κατὰ λέξη, χωρὶς φυσικὰ τοὺς δωρικοὺς τύπους.

-Ἔσο πιστὸς μέχρι θανάτου καὶ λήψῃ τὸν στέφανον δᾶς ζωᾶς (47,33).	Ἀποκ. 2,10: Γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.
-Ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ πῴασον ἀγαθὸν (49,5).	Α΄ ἐτρ. 3,11: ἐκκλινάτω δὲ ἀπό, κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν. (Πρβλ. Ψαλμ. 34,16).
- Τὶ ὠφελαθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδάσῃ τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῇ τὰν ψυχὰν αὐτοῦ; ἢ τὶ δώσει ἀντάλλαγμα δᾶς ψυχᾶς αὐτοῦ; (53,3).	Μάρκ. 8,36: κατὰ λέξη, χωρὶς τοὺς δωρικισμούς.
- Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἀπεκαλύφθησαν (sic) αἱ ἁμαρτίαι. Μακάριος ἀνήρ, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται ὁ Αἰώνιος ἁμαρτίαν (54,5). κλπ. κλπ.[109]	Ψαλμ. 31,1: Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνήρ, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται Κύριος ἁμαρτίαν.

II) *Δάνεια ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ Λατρεία*

- Τὸν νοῦν καὶ τὰν καρδίαν ἡμῶν ἐς Θεὸν ἀνατείνωμεν (πολλ.)	Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας (Λειτουργ. Χρυσοστ.).
- ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ πᾶν τόδε οὐσίωσας (16). «Ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς Θεὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι βουλήσει μόνῃ τὸ σύμπαν τόδε παραγαγών...» (Ἐπιτομή, 17 Πρβλ. 5).	Σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες (Λειτ. Χρυσ.). Πρβλ. Σὺ γὰρ βουλήσει ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα (εὐχὴ τοῦ βαπτίσματος) κ.π.ἀ.

109. Καὶ αὐτὰ τὰ καθαρὰ κοινωνικὰ «γνωμικὰ»-συνθήματα τοῦ Καΐρη εἶναι γραφικά: Π.χ. 11,34: Ὡς ἐκχέων αἷμα, ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθωτοῦ». Πρβλ. *Σοφ. Σειρὰχ* 34 (31), 22: «...καὶ ἐκχέων αἷμα ὁ ἀποστερῶν μισθὸν μισθίου».

- δός μοι ὁρᾶν τὰ ἐμὰ πταίσματα (20).	Δός μοι τοῦ ὁρᾶν τὰ ἐμὰ πταίσματα (Εὐχ. Ἀποδ. ἁγ. Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου).
- δώρησαί μοι κατάνυξιν καὶ συντριβὴν (πολλ.).	Εὐχὴ ἀκολουθ. Μεταλήψεως.
- Τὰ νήπια ἔκθρεψον, τὴν νεότατα παιδαγώγησον, τὰς συζυγίας ἐν ὁμονοίᾳ διατήρασον, τὸ γῆρας περικράτασον, τοῖς πλέουσι σύμπλευσον, ὁδοιποροῦσι συνόδευσον, ἀσθενοῦντας ἴασαι, λυπουμένους παραμύθησον... χηρῶν πρόστηθι, ὀρφανῶν ὑπεράσπισον, αἰχμαλώτους λύτρωσαι· τοὺς ἀγαθοὺς ἐν τῇ ἀγαθόταδί σου διαφύλαξον· πλανωμένους ἐν τῷ ἐλέει σου ἐπανάγαγε. Δός πᾶσι τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα (24/25).	Πρβλ. Λειτουργ. Μ. Βασιλείου, Εὐχὴ μετὰ τό, Ἐξαιρέτως... (πιστὴ μεταφορά).
- (παράσχου) εὐκρασίαν ἀέρων, εὐφορίαν τῶν καρπῶν καὶ εἰράναν τῷ ἔθνεσι (25).	Ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, εὐφορίας τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ καιρῶν εἰρηνικῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν (Θεία Λειτουργ., Εἰρηνικά).
- Δώρησαί δέ μοι... τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν καὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ καὶ νῦν καὶ ἀείποτε προσάγειν Σοι (27).	Πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν... (Λειτουργ. Χρυσ.).
- Σοὶ πρέπει αἶνος· Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, Σοί δόξα πρέπει (28).	Σοὶ πρέπει αἶνος, σοὶ πρέπει ὕμνος, σοὶ δόξα πρέπει... (Εὐχὴ Ἑσπερινοῦ).
- Καὶ σοὶ πρέπει πᾶσα δόξα καὶ τιμὰ καὶ προσκύνασις... πάντοτε καὶ νῦν καὶ ἀείποτε (33).	Σοὶ πρέπει πᾶσα δόξα... (Ἐκφώνηση συνήθης. Ὁ Καΐρης ἀφαιρεῖ τὴν ἀναφορὰ στὴν Ἁγία Τριάδα: Τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι...).

- Ἁ χάρις καὶ ἁ ἀγάπα τοῦ Θεοῦ, ἁ κοινωνία τῶν Αὐτοῦ δωρεῶν καὶ χαρισμάτων, ἁ κοινωνία τοῦ Αὐτοῦ Πνεύματος, ᾤη μετὰ πάντων ἁμῶν, ᾤη μετὰ τοῦ πνεύματος ἁμῶν (34).	Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν (Λειτουργ. Χρυσ. Πρβλ. Β΄ Κορ. 13,13).
- Μέγας εἶ Θεός, ὁ Θεός μου, καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου... (37).	Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου... (εὐχὴ Βαπτίσμ.).

κλπ. κλπ.

III) *Δάνεια ἀπὸ Πατέρες καὶ φιλοσόφους*

- Μναμονευτέρον τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον (Γν. 2,10).	Πρβλ. Γρηγ. Θεολόγο, Α΄ Θεολογ. 4.
- Οὐ χρόνου ποσάταδι, διαθέσει δὲ ψυχῆς ἁ μετάνοια κρίνεται.	Πρβλ. P.G. 84 Μ. Βασιλείου
- Πάσας δὲ κακίας ἑαυτῷ ὁ ἄνθρωπος αἴτιος (Γν. 17,7).	Πρβλ. ὁμιλ. Μ. Βασιλείου «Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος ὁ Θεὸς τῶν κακῶν» (P.G. 31,329-354) κ.π.ἄ.

6. *Θεοσεβικὴ Λατρεία καὶ Ὀρθόδοξη* Πνευματι-*κότητα*[110]

Εἴτε διότι ὁ Καΐρης δὲν μποροῦσε νὰ λησμονήσει τὴν ἱερατικὴ καὶ μάλιστα τὴ μοναχικὴ ἰδιότητα καὶ ἐμπειρία του, εἴτε διότι σκόπιμα θέλησε νὰ διατηρήσει στὸ σύστημά του τὰ ἐκκλησιαστικὰ στοιχεῖα, ποὺ κατάλληλα προσαρμοζόμενα μποροῦσαν νὰ ἐξυπηρετήσουν τὸν σκο-

110. Ὡς προϋποθεσιακὸ ὑπόβαθρο τῶν παρακάτω βλ. ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, *Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον*, ἐν Βόλῳ

πό του, ἕνα εἶναι γεγονός: τὰ λειτουργικὰ κείμενά του ἀρδεύονται κατακλυσμικὰ καὶ ἀπὸ στοιχεῖα τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας. Οἱ ἐκκλησιαστικὲς-ἡσυχαστικὲς κατηγορίες εἶναι τόσες πολλὲς καὶ ἐπαναλαμβάνονται μὲ τόση συχνότητα, ποὺ ἂν δὲν προσέξει κανεὶς τὰ γνήσια καϊρικὰ στοιχεῖα —καταλύτη τοῦ ὅλου συστήματός του- εὔκολα διακινδυνεύει τὴν ψευδαίσθηση, πὼς βρίσκεται σὲ κλίμα χριστιανικὸ-πατερικὸ-ὀρθόδοξο. Ἐπιλέγουμε δειγματοληπτικὰ τὶς χαρακτηριστικότερες φράσεις:

«Τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν (πολλ.) — ἀκάθαρτοι λογισμοί — πονηροὶ λογισμοὶ — δᾷ πανσθενεῖ τοῦ θείου σου πνεύματος δυνάμει καὶ φωτιζόμενος καὶ ἐμπνεόμενος — ἀσκῶν τὴν ἐγκράτειαν, τὴν προσευχήν, τὴν μετάνοιαν, τὴν συντριβήν, ἐφ' οἷς ἐπλημμέλασα καὶ ἥμαρτον τὰν καθαρόταδα τοῦ νοὸς καὶ τᾶς καρδίας — ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ — δός μοι τοῦ ὁρᾶν τὰ ἐμὰ πταίσματα καὶ μισεῖν καὶ ἀποστρέφεσθαι αὐτὰ — δώρησαί μοι κατάνυξιν καὶ συντριβὴν — καρδίαν καθαρὰν κτίσον μοι, ὁ Θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν ἐμοὶ — φώτιζε Σὺ αὐτὸς τὸν νοῦν μου, τὸ μόνον ἄδυτον τῶν εἰς Σὲ ἀποβλεπόντων φῶς — Σὲ ἐν νῷ καὶ καρδίᾳ διὰ παντὸς ἔχειν, καὶ νήφειν καὶ ἐπαγρυπνεῖν — φώτισόν μου τὸν νοῦν, ἀγάθυνον τὰν καρδίαν μου — εἴ τις πνεῦμα Θεοῦ οὐκ ἔχει, οὐκ ἔστι τοῦ Θεοῦ — ὁ ἁγνὸς τὰν ψυχὰν καὶ καθαρὸς τὴν καρδίαν ναὸς γίνεται Θεοῦ — νοῦν καθαρθῆναι οὐ δύναται ἄνευ ὁμιλίας Θεοῦ — ἀκάθαρτα πάθη — ψυχά ἐστι καθαρὰ ἁ παθῶν καθαρθεῖσα καὶ ὑπὸ θείας ἀγάπης ἀδιαλείπτως κατεχομένα — Ναὸς Θεοῦ ἅγιος ἁ τοῦ εὐσεβοῦς ψυχὰ καὶ

[3]1969, Vladimir Lossky, *Ἡ Μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (μετάφρ. Στέλλας Κ. Πλευράκη), Θεσσαλονίκη [2]1973, ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴ σ. 233 ἑ.ἑ. Πρβλ. καὶ Γ. Δ. Μεταλληνοῦ, *Εἰσαγωγικὴ πρόσβαση στὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα*, «Σημάδια», τεῦχ. 9/Φεβρουάριος 1984, σ. 18-22.

ἄριστον Αὐτῷ θυσιαστήριον καρδία καθαρὰ καὶ ἄμωμος — μνήμας Θεοῦ ἐν καρδίᾳ καθιδρυμένας, ἄπρακτοι μένουσιν αἱ κακαὶ ἐπίνοιαι — ψυχὰ δεσμοῖς ἁλοῦσα τοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔρωτος, οὐδὲν ἡγεῖται τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τῷς ἀλγεινοῖς ἐντρυφᾶ καὶ θάλλει κακοπαθείᾳ — πᾶσαι μὲν αἱ ἀρεταὶ συνεργοῦσι τῷ νῷ πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα, πλέον δὲ πάντων ἁ καθαρὰ προσευχὰ — ἐνεργούσης χάριτος ἐνέργεια — θεωρία πνευματικὰ τὸν ἄνθρωπον ταμεῖον θείας χάριτος ἀναδείκνυσι, κλπ. κλπ.

Οἱ βασικὲς δηλαδὴ ἡσυχαστικὲς κατηγορίες εἶναι διάσπαρτες στὰ κείμενα τοῦ Καΐρη: νοῦς-καρδία-λογισμοὶ-θεῖον πνεῦμα-φῶς-φωτισμὸς-φωτίζομαι-ἐγκράτεια-προσευχὴ-μετάνοια-συντριβὴ-καθαρὸς-καθαρότης-κάθαρσις-κατάνυξις-νήφω-νῆψις-ναὸς Θεοῦ-μνήμη Θεοῦ-θεῖος ἔρως-καθαρὰ προσευχὴ-θεωρία πνευματικὴ κλπ. Τελικὰ ὅμως ὅλα αὐτὰ ἀπογυμνώνονται ὁλότελα ἀπὸ τὸ ἡσυχαστικοεκκλησιαστικό τους περιεχόμενο καὶ ἀνασηματοδοτοῦνται καϊρικά, προσλαμβάνοντας ἠθικολογικὸ-διανοητικὸ[111]-νομικὸ χαρακτήρα. Εἶναι πολὺ χαρακτηριστικό, ὅτι πουθενὰ δὲν συναντᾶ κανεὶς τὰ «δάκρυα», κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς πατερικῆς ἀσκητικῆς ἐμπειρίας καὶ καρπὸ τῆς κρηπίδας τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας, τῆς ταπείνωσης δηλαδή[112]. Ἡ «μετάνοια» στὸν Καΐρη[113]

111. Στὴ «διαγωγὴ τοῦ θεοσεβοῦς» (βλ. Θ, παράρτημα, σ. 5) ὁ «ὀρθὸς λόγος» ἐμφανίζεται, τελικά, νὰ καθορίζει τὴν πορεία καὶ τὶς ἐπιλογὲς τοῦ θεοσεβοῦς.

112. Θὰ ἐπικαλεσθοῦμε, ἀπὸ τὰ πολλά, ἕνα λόγο τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, ποὺ δείχνει κατάφωρα τὴν διαμετρικὴ διαφορὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Καΐρη ἀπὸ τὴν Ὀρθοδοξία:
«Ὅπου δὲ πτωχείας πνευματικῆς αἴσθησις, ἐκεῖ καὶ τὸ χαρμόσυνον πένθος, ἐκεῖ καὶ τὰ ἀεννάως ρέοντα δάκρυα, τὰ τὴν φιλοῦσαν ταῦτα ψυχὴν ἐκκαθαίροντα καὶ τελείως αὐτὴν ἀπεργαζόμενα φαεινοτάτην. Διὰ τούτων οὖν ἀνανεύουσα ἡ ψυχὴ καὶ τὸν ἑαυτῆς Δεσπότην ἐπι-

εἶναι λογικὴ-διανοητικὴ-ἠθική, ὄχι ὅμως ὑπαρξιακὴ-φυσική, ἀνάσταση καὶ μεταμόρφωση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐν Χριστῷ. Ἄλλωστε, τὰ «πνευματικὰ» στοιχεῖα τοῦ Καΐρη ἔχουν τελείως ἀπομακρυνθεῖ —ἀποκοπεῖ καλύτερα— ἀπὸ τὸ φυσικό τους σωτηριολογικὸ πλαίσιο καὶ ἔτσι ἀδυνατοῦν νὰ λειτουργήσουν λυτρωτικά, ἀφοῦ ἀποξενώνονται ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, τὸν σαρκωμένο Θεὸ-Λόγο καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τὸν ζωοδότη Παράκλητο, χωρὶς τοὺς ὁποίους εἶναι ἀδύνατη —χριστιανικὰ— ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῆς Κτίσεως. Ὁ Θεὸς τοῦ Καΐρη εἶναι ἀόριστα ὁ Ἀπειροτέλειος Νοῦς καὶ τὸ δεϊστικὸ ἢ (τεκτονικὸ) Ὑπέρτατον Ὄν, ποὺ καμιὰ δὲν ἔχει σχέση πρὸς τὸν Θεὸ τῆς Ἐκκλησίας[114].

γινώσκουσα, τὰς λοιπὰς ἀρετὰς ἄρχεται σπουδαίως καρποφορεῖν ἑαυτῇ καὶ Χριστῷ. Καὶ εἰκότως. Καταρδευομένη γὰρ ἀεὶ καὶ πιαινομένη τοῖς δάκρυσι καὶ τὸ θυμικὸν ἑαυτῆς ὅλως ἀποσβεννύουσα, πραεῖα μὲν καὶ ἀκίνητος ὅλη πρὸς ὀργὴν γίνεται, ἐπιθυμεῖ δὲ ὀρέγεται πεινῶσα ὁμοῦ καὶ διψῶσα τὰ τοῦ Θεοῦ μαθεῖν δικαιώματα... Ὅπου δακρύων πληθύς, ἀδελφοί, μετὰ γνώσεως ἀληθοῦς, ἐκεῖ καὶ θείου φωτὸς αὔγασις» (Κατήχησις Β΄, ἔκδ. B. Krivochein E, στὴ Σειρά: Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Ἅπαντα*, ἔκδ. «Ὠφελίμου Βιβλίου» τόμ. I, Ἀθῆναι 1973, σ. 176/7). Βέβαια, οὔτε καὶ στοὺς «δαίμονες» ἀναφορὰ ὑπάρχει στὸν Καΐρη, ἀφοῦ τοὺς ἀπέκλειε ὁ «ὀρθὸς λόγος»!

113. Ἡ μετάνοια εἶναι «βασικὸν καθῆκον» τοῦ θεοσεβοῦς (Θ, 93 ἑ.). Ὅταν νικηθεῖ ἀπὸ κάποιο πάθος ὁ θεοσεβής, ὀφείλει «μηδεμίαν στιγμὴν μένειν ἐν τῷ πτώματι, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἀνίστασθαι, καὶ τὴν διόρθωσιν μετὰ πάσης ἐκζητεῖν προθυμίας, τὴν θείαν ἐπὶ τούτῳ ἐπικαλούμενος ἀντίληψιν, καὶ πάντα λίθον κινᾶν(!), ἐπὶ τῷ εἰς τὴν προτέραν ἐπανελθεῖν κατάστασιν, καὶ τὴν τῆς θεοσεβείας ὁδὸν ἀπροσκόπτως διανύειν» (Θ, 60). Ἡ μετάνοια ἀπαιτεῖ: «ἐρευνῆσαι ἑαυτόν... καὶ ἀληθῶς... συντριβῆναι τὴν καρδίαν» καὶ «ἐξομολογηθῆναι Αὐτῷ, οὐκ ἐπὶ τῷ δηλῶσαι Αὐτῷ, ἃ οἶδεν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ *κατανοῆσαι τὴν ἀτοπίαν* καὶ τὸ αἶσχος τῆς ἁμαρτίας, καὶ ἔτι μᾶλλον συντριβῆναι τὴν καρδίαν καὶ μισῆσαι αὐτήν...» (Θ, 95). Ἡ μετάνοια «τὴν ἐγκάρδιον *διὰ τὸ προσκροῦσθαι* τῷ Θεῷ παράγει θλῖψιν» (*αὐτ.*).

114. Βέβαια καὶ ὁ Καΐρης κάνει λόγο γιὰ «Ἐκκλησία», ἀλλὰ

Ὁ χριστιανικὸς (τρισυπόστατος) Θεός, ποὺ αὐτοφανερώθηκε ἐν Χριστῷ, ἔγινε στὸν Καΐρη καὶ πάλι ἄγνωστος καὶ «ἀπόκρυφος» (πρβλ. *Κολ.* 2,3), ἀφοῦ «ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱόν, οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει» (*Α´ Ἰωάνν.* 5,12).

Ὑπάρχει, βέβαια, καὶ στὸν Καΐρη «πνεῦμα», ἀλλὰ αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ προσωπικὸ Ἅγιο Πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ μιὰ ἀπρόσωπη καὶ οὐδέτερη «ἐπιρροὴ καὶ ἐπενέργεια» τοῦ καϊρικοῦ Θεοῦ, ποὺ «ἐμπνέει καὶ ζωοποιεῖ τὰ θεοσεβικὰ μάλιστα κτίσματα»[115]. Ἔτσι, μολονότι μιλεῖ καὶ αὐτὸς γιὰ «ἐνοίκηση» τοῦ πνεύματος στὸν ἄνθρωπο[116], γιὰ «ἀνάσταση» καὶ «ἀναγέννηση» πνευματική[117] καὶ γιὰ «καρποὺς» τοῦ πνεύματος[118], πλαστογραφεῖ ἁπλῶς τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, ἀλλοτριώνοντας τὶς ἔννοιές της. Τὸ καϊρικὸ «Θεῖον πνεῦμα» δὲν φαίνεται νὰ διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴ «Θεία χάρη», ποὺ καὶ αὐτὴ δὲν εἶναι μόνο «ἄκτιστη», ἀλλὰ καὶ «κτι-

αὐτὴ δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὸ «Σῶμα Χριστοῦ». Ἀντίθετα ὁρίζεται θεοσεβικὰ καὶ ἀνθρωποκεντρικά: «πάντων τῶν ἐν τῷ σύμπαντι θεοσεβῶν τὸ ὁλικὸν ἄθροισμα» (Θ, 51).

115. Θ, 44/5.

116. «Δι᾽ αὐτοῦ, ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνοικοῦντος καὶ ἐνεργοῦντος, καὶ γεννᾶται καὶ διαπλάττεται ὁ ἀληθῶς θεοσεβὴς ἄνθρωπος» (Θ, 45).

117. «Δι᾽ αὐτοῦ καὶ πεσὼν ἀνορθοῦται, καὶ ἀνίσταται, καὶ στηρίζεται, καὶ ἀναγεννᾶται, καὶ ἀναπλάττεται· δι᾽ αὐτοῦ παρεισάγεται εἰς τὴν ψυχὴν φύσις ἁγία, ζῶσα καὶ θεία, ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ προερχομένη, καὶ ἀποτέλεσμα οὖσα τῆς ἀγάπης καὶ δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ τῆς ἁγιωσύνης αὐτοῦ μετέχουσα» (Θ, 45/6).

118. «Τὸ θεῖον Πνεῦμα, φωτίζον τὸν νοῦν καὶ ἁγιάζον τὴν συνείδησιν, καὶ διαπλάττον καὶ διαμορφοῦν τὸν χαρακτῆρα, τὰς ἀρχὰς καὶ τὴν διαγωγὴν τοῦ σεβομένου τὸν Θεόν, παράγει ἐν αὐτῷ πνευματικοὺς ἀληθῶς καρπούς, χαράν, εἰρήνην, ἀγάπην, μακροθυμίαν, χρηστότητα, ἀγαθωσύνην, πιστότητα, πραότητα, ἐγκράτειαν, δι᾽ ὧν δεικνύεται ἡ ἐν τῷ θεοσεβεῖ αὐτοῦ ἐνοίκησις» (Θ, 46).

στή», «ὡς πρὸς τὰ αὐτῆς ἀποτελέσματα»[119], καὶ συνεπῶς ἀνίκανη νὰ σώσει[120].

Ἡ ἀλλοτρίωση τῶν ἐννοιῶν κορυφώνεται στὸ καϊρικὸ σύστημα ὅσον ἀφορᾶ στὸν ὅρο «θέωση», τὴν κατηγορία-κλειδὶ τῆς ὀρθόδοξης ἡσυχαστικῆς παράδοσης. Ὁ Καΐρης μιλεῖ γιὰ *Θέωση* expressis verbis, προτιμώντας ὅμως τὸν ὅρο *ἐνθέωσις* ὡς πρωταρχικὴ κατηγορία: «Ἐνθέωσίς ἐστιν ἕνωσις Θεοῦ μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, θέωσις τοῦ ἀνθρώπου, Θεοῦ σύγκρισις [σύγκρασις;] καὶ κοινωνία»[121]. Μιλεῖ γιὰ «τεθεωμένους», «ἐνθέους» καὶ «θείους» ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ γιὰ «ἐνοίκησιν τοῦ Θεοῦ»[122], «μνήμην Θεοῦ»[123] καὶ «θεωρίαν»-θέα δηλαδὴ τοῦ Φωτὸς τοῦ Θεοῦ[124]. Σὲ μερικὰ σημεῖα ἡ ταύτιση μὲ τὴν ἐκκλησια-

119. «Ἡ θεία χάρις κυρίως δῶρον ἐστὶν ὑπερφυσικόν, εἴτε ἀΐδιον δόξαν καὶ μακαριότητα παρὰ Θεοῦ δωρούμενον» (Θ, 33), «δωρεὰν παρεχομένη ὅσα ἡμῖν ἀμέσως καὶ ἐμμέσως πρὸς τὸ ἐπιτυχεῖν τοῦ ἐσχάτου τέλους χαρίζεται» (*αὐτόθι*). «Ὡς πρὸς τὴν πηγὴν αὐτῆς... θεωρουμένη... ἐστὶν ἀγάπη... καὶ ἄκτιστος λέγεται· ὡς πρὸς τά... δὲ αὐτῆς ἀποτελέσματα ἀναφερομένη, κτιστὴ ὀνομάζεται» (Θ, 35). Εἶναι καὶ αὐτὴ «ἐνέργεια», γι' αὐτὸ ὀνομάζεται «φωτιστική, ἁγιαστική, ἐνδυναμοῦσα, συνεργοῦσα», ...«καὶ ἄλλα διάφορα λαμβάνει ὀνόματα, ὡς πρὸς τὰς διαφόρους ἐνεργείας» (Θ, 35).

120. Παρόλο ποὺ ὁμολογεῖται, ὅτι «ἄνευ τῆς θείας χάριτος καὶ βοηθείας οὐδὲν ἀγαθὸν ποιῆσαι» εἶναι δυνατὸν (Θ, 82).

121. Γν. 41,1.

122. Π.χ. «Ὁ ἁγνὸς τὴν ψυχὴν καὶ καθαρὸς τὴν καρδίαν ναὸς γίνεται Θεοῦ» (Ην. 13,2). «Ψυχῆς καθαρᾶς τόπον οἰκειότερον οὐκ ἔχει ὁ Θεός» (Γν. 42,9). Βλ. καὶ παραπάνω, σημ. 116. Ὁ Θεός, λέγει, ἀλλοῦ γίνεται «σύνοικος» τοῦ θεοσεβοῦς (Γν. 2,17).

123. «Μνημονευτέον τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον» (Γν. 2,10), ἐπαναλαμβάνοντας τὸν ἅγ. Γρηγόριο τὸν Θεολόγο. Διευκρινίζει δὲ τί ἐννοεῖ σ' ἄλλη θέση: «Μνάμας Θεοῦ *ἐν καρδίᾳ* καθιδρυμένας, ἄπρακτοι μένουσιν αἱ κακαὶ ἐπίνοιαι» (= λογισμοί!) (Γν. 16,46).

124. Τὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου ὁρίζεται ἀπὸ τὸν Καΐρη ὡς «ὑπερφυσικόν..., ἡ τοῦ Θεοῦ δηλαδὴ γνῶσις καὶ ἀγάπη, ἡ Αὐτοῦ αἰώνιος

στική ἐμπειρία φαίνεται ἀπόλυτη, ὅπως λ.χ. στὸν καθορισμὸ τῆς φύσεως τῆς θεώσεως: «Πάντα ὅσα ὁ Θεὸς καὶ ὁ κατὰ χάριν τεθεωμένος ἔσται, πλὴν δᾶς κατ' οὐσίαν ταυτότατος»[125], μολονότι βέβαια δὲν κάνει πουθενὰ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνέργειας στὸν Θεό, ρητὰ τουλάχιστον. Ὁ ἔνθεος, ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸν «ἐνεργείᾳ Θεοσεβῆ», «τέκνον Θεοῦ θεόπνευστον καὶ θεοκίνητον τῇ πανσθενεῖ τοῦ θείου πνεύματος δυνάμει γίνεται [...] καὶ ἐκ ταύτης τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἐν τῇ μελλούσῃ τοῖς θεοσεβέσιν ἡτοιμασμένης αἰωνίου καὶ θείας μακαριότητος προαίσθησιν λαμβάνειν ἄρχεται»[126]. Ἀκόμη ὑπογραμμίζεται ἡ διὰ τῆς προσευχῆς ἐνεργουμένη ἕνωση μὲ τὸν Θεό[127].

Ὅλα τὰ παραπάνω ὅμως δὲν εἶναι παρὰ λεηλάτηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης καὶ μεταφορὰ αὐτούσιων

δόξα καὶ λατρεία, καὶ ἀΐδιος θεωρία, καὶ ἀπόλαυσις καὶ κοινωνία» (Θ, 31). «Φωτὸς τοίνυν ἀληθῶς θείου ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ καὶ ἀγάπης Θεοῦ... καὶ ἀγαλλιάσεως πνευματικῆς, καὶ θείων χαρίτων πληρωθήσονται οἱ θεοσεβεῖς· καὶ γνώσονται τὸν Θεὸν καὶ τὰ θεῖα αὐτοῦ δημιουργήματα, καὶ ἀγαπήσουσι τὸν Θεὸν καὶ τοὺς ἀληθῶς Αὐτὸν σεβομένους· καὶ ἔνθεοι τῷ ὄντι καὶ θεῖοι καὶ τέκνα τοῦ Ὑψίστου ἔσονται...» (Θ, 71/2). Τὴν θέα τοῦ Θεοῦ (θεοπτία) τὴν τοποθετεῖ ἐδῶ ὁ Καΐρης «ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ» (μόνο), δηλαδὴ «δυτικὰ» καὶ ὄχι πατερικὰ-ὀρθόδοξα, «καὶ ἐν τῇ παρούσῃ», μερικεύει δὲ τὴν ἀγάπη στοὺς «ἀληθῶς» θεοσεβεῖς (Πρβλ. *Ματθ.* 5, 46-48!). Βλ. γενικὰ γιὰ τὸ θέμα: Βλαδ. Λόσκι (μετφρ. Ἀρχιμ. Μελετίου Καλαμαρᾶ, νῦν μητροπ. Νικοπόλεως καὶ Πρεβέζης), *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 21 ἑ.ἑ.

125. Γν. 41,8.

126. Θ, 32.

127. «Αἱ μὲν δι' ἀρετῶν κοινωνία δι' ὁμοιότατα *πρὸς ὑποδοχὴν* τοῦ Θεοῦ ἐπιτήδειον τὸν σπουδαῖον πέφυκε παρασκευάζειν, οὐ μέντοι καὶ ἑνοῦν· ἁ δὲ δᾶς εὐχᾶς δύναμις αὐτὰν ἱερουργεῖ καὶ τελεσιουργεῖ τὰν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον ἀνάτασίν τε καὶ ἕνωσιν, σύνδεσμος οὖσα λογικῶν τε πρὸς τὸν κτίσαντα κτισμάτων» (Γν. 43,25). Ἐδῶ φαίνεται καὶ ἡ ὀρθόδοξη διδασκαλία γιὰ τὴ «συνεργία» στὴ σωτηρία.

στοιχείων της στὸ καϊρικὸ σύστημα, χωρὶς ὅμως τὶς θεμελιακὲς προϋποθέσεις, βάσει τῶν ὁποίων αὐτὰ λειτουργοῦν λυτρωτικά, ὅπως ἐλέχθη παραπάνω. Γι' αὐτὸ καὶ μένουν, ὁπωσδήποτε, ἀνενέργητα, ἀφοῦ δὲν ἀπουσιάζει στὸ καϊρικὸ σύστημα μόνο ὁ «ἀληθινὸς Θεός», ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ πνευματικὸ κλίμα, μέσα στὸ ὁποῖο ὅλα τὰ παραπάνω στοιχεῖα γεννήθηκαν καὶ συνεχῶς μετουσιώνονται σὲ λυτρωτικὴ πράξη.

Ὅπως, λοιπόν, τὸ θρησκευτικὸ σύστημα τοῦ Καΐρη εἶναι φυσικὴ θρησκεία[128], ἔτσι καὶ ἡ πρακτική της, ὡς λατρεία καὶ «πνευματικότητα», καταντᾶ τελικὰ κώδικας ἠθικῆς, σύστημα ἀρχῶν καὶ καθηκόντων[129], μέσα στὸ πνεῦμα τῶν συγχρόνων τάσεων τῆς καντιανῆς καθηκοντολογίας[130] καὶ τοῦ προτεσταντικοῦ εὐσεβισμοῦ. Μολο-

128. Βλ. Χρ. Παπαδοπούλου *μν. ἔργ.*, σ. 256. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἔννοια, ποὺ ὁ Καΐρης προσδίδει στὸ «κατ' εἰκόνα» καὶ «στὸ καθ' ὁμοίωσιν». «Τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἔχει ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ λογικὸς εἶναι· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν γίνεται ἐν τῷ *χρηστὸς* γενέσθαι» (Γν. 18, 13).

129. Καὶ κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ Δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ ὁ Καΐρης προσφέρει «Ἐπιτομὴν τῆς θεοσεβικῆς Ἠθικῆς» (Θ, 73-111), ὅπου καὶ ὁ λόγος περὶ τῶν καθηκόντων τοῦ θεοσεβοῦς· (Πρβλ. καὶ τὸ ἔργο τοῦ Καΐρη, «Φιλοσοφικὰ καὶ Θεολογικά», στοῦ Γ. Καρᾶ, *μν. ἔργ.*, σ. 98 ἑ.). Ὅλες οἱ ἀποχρώσεις τῆς δεοντολογίας ὑπάρχουν στὸν Καΐρη (πρβλ. τὰ ρήματα: χρή, δεῖ, ὀφείλει, πρέπει, ποὺ ἐναλλάσσονται στὰ κείμενά του). Ἡ θεοσέβεια εἶναι «δᾶς θείας φύσεως (sic) μίμασις» (Γν. 3,28). Ὁ θεοσεβὴς ὅμως ἀκόμη «*μιμήσεται* καὶ τοὺς θεοσεβεῖς ἐκείνους, τοὺς ἀληθῶς κατὰ Θεὸν διαβιοῦντας καὶ διαβιώσαντας» (Θ, 64). Ἡ εὐχὴ τοῦ θεοσεβοῦς εἶναι: «Καταξίωσον καὶ ἁμᾶς... ἐς ἀκριβεστέραν τῶν πρὸς Σὲ καὶ τοὺς ἀδελφοὺς ἁμῶν, καὶ τῶν πρὸς ἁμᾶς αὐτοὺς καθηκόντων ἐκπλήρωσιν» (Πρ. 77).

130. Εἶναι σχετικὸς ὁ λόγος τοῦ Βλ. Λόσκι (*Ἡ Μυστικὴ Θεολογία*, ὅπ. παρ., σ. 274): «... τὸ πνεῦμα ἡμῶν... ἔγινε «καντιανὸν» ὑπὸ τῆς πτώσεως, πάντοτε πρόθυμον νὰ ἀπορρίψῃ εἰς χαμηλὸν ἐπίπεδον, εἰς τὸ ἐπίπεδον τῶν «ἀντικειμένων τῆς πίστεως», πᾶν ὅ,τι ὑπερβαίνει τοὺς νόμους, ἢ μᾶλλον τὰς συνηθείας τῆς ἐκπτώτου φύσεως».

νότι ὁ Καΐρης δὲν παύει νὰ ἐπικαλεῖται τὴν «θείαν ἐνίσχυσιν» γιὰ τὴν «ἐκπλήρωσιν τῶν καθηκόντων» καὶ μιλεῖ γιὰ «καρποὺς τοῦ πνεύματος», ὁ θρησκευτικὸς βίος τῆς Κοινότητάς του παρουσιάζεται ὡς σύνολο ἠθικῶν ὑποχρεώσεων, ἔξω ἀπὸ τὴν ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος, ποὺ καταξιώνει τὴ ζωὴ τοῦ προσώπου. Ἡ ἠθικὴ σκοπιμότητα προτάσσεται συνεχῶς καὶ ἡ σχέση μὲ τὸν Θεὸ νοεῖται καὶ θεωρεῖται μέσα ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἀναγκαιότητα. Τὸ σκοπούμενο, τελικά, εἶναι ἡ ἀνταπόκριση τῆς θελήσεως σὲ συγκεκριμένα καὶ προγραμματικὰ καθορισμένα ἠθικὰ αἰτήματα καὶ ὄχι ἡ ἀνάπλαση τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ, πέρα ἀπὸ τὰ ἀρετολογικὰ πλαίσια.

7. Ἐπιλογικὴ *σημείωση*

Ὁ ΙΘ´ αἰ. σφραγίζεται στὴν ἐλεύθερη Ἑλλάδα ἀπὸ τὴ δράση δύο ἐκκλησιαστικῶν προσώπων καὶ τὴν προσπάθειά τους, μὲ τὴν ἴδια θέληση καὶ τὸ ἴδιο ἀγωνιστικὸ πάθος, νὰ γίνουν μεταρρυθμιστές, ὁ καθένας μὲ τὸ δικό του τρόπο, στὸ χῶρο τῆς θρησκείας, καὶ μέσω αὐτῆς καὶ τῆς κοινωνίας. Ὁ ἕνας εἶναι ὁ Καΐρης καὶ ὁ ἄλλος ὁ Ἀπ. Μακράκης (1830-1905)[131]. Καὶ στοὺς δύο κυριαρχεῖ, ἔστω καὶ σὲ διαφορετικὰ κάπως μέτρα, ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ ὁ ἐπιστημονισμός, ἀλλὰ καὶ ἡ φιλοσοφική-στοχαστικὴ διάθεση[132]. Ἡ κύρια διαφορὰ τῶν δύο ἀν-

131. Βλ. γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ τὴν «Μακρακιολογία» τοῦ Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου, στὸ βιβλίο του *Ἀθωνικὰ Ἄνθη*, Ἀθῆναι 1962, σ. 301 ἑ.ἑ.

132. Παρ' ὅλο ποὺ ἀπαιτεῖ πολλὴ ἀκόμη μελέτη, θὰ τολμήσουμε νὰ διατυπώσουμε τὴν ὑποψία, ὅτι ὑπάρχει μεγάλη συγγένεια ἀνάμεσα στὸ θεοσεβικὸ (καί, ἀπειροτατικὸ) τοῦ Καΐρη καὶ στὸ «πνεῦμα» τοῦ Μακράκη ὡς τρίτου συστατικοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο ἀφορᾶ φυσικὰ στὴν ἰδέα καὶ τὴν φιλοσοφικὴ θεμελίωσή της. Πρβλ. τὸν ὁρισμὸ τοῦ

δρῶν ἦταν, ὅτι ὁ μὲν Καΐρης ἐκδήλωνε φυγόκεντρες τάσεις ἀπέναντι στὴν Ἐκκλησία, ἐνῶ ὁ Μακράκης ἐπεδίωξε τὴ μεταρρύθμιση μέσα στὴν Ἐκκλησία, μὲ τὴν —κατ' αὐτὸν— ἀναγέννησή της.

Ὁ Καΐρης μὲ τὸ θρησκευτικὸ καὶ λατρειακό του σύστημα ἦταν πράγματι «ἐπικίνδυνος» στὸ ταραγμένο πνευματικὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς του, γιατὶ ἀγκάλιαζε ὅλη τὴ ζωή, μὲ τὶς σαφεῖς κοινωνικές του προεκτάσεις. Ὁμαδοποιοῦσε τοὺς ὀπαδούς τους, ἀποκόπτοντάς τους ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη πραγματικότητα, στὰ ὅρια μιᾶς σεκταριστικῆς κοινωνίας, ποὺ θεμελιωνόταν θρησκευτικὰ-θεοκρατικά. Τὸ λατρειακό του σύστημα προβάλλει κωδικοποιημένη τὴ θεοσεβικὴ διδασκαλία καὶ τὴ θεοσεβικὴ ἠθική. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ ὀνομάσαμε «πρακτικὴ τοῦ θεοσεβισμοῦ», ἂν σὰν θεωρητικὸ μέρος νοήσουμε κυρίως τὴν δογματικὴ θεοσεβικὴ Διδασκαλία.

Εἶναι ἐπικίνδυνο ὅμως τὸ σύστημα τοῦ Καΐρη —χριστιανικὰ κρινόμενο— καὶ χωρὶς εἰσαγωγικά, γιατὶ ἡ πληθώρα τῶν χριστιανικῶν στοιχείων ποὺ περιέχει, συσκοτίζει τὰ πράγματα καὶ δὲν ἐπιτρέπει (καὶ σήμερα) στὸ ἀνώνυμο πλῆθος[133] νὰ ἀντιληφθεῖ τὶς παρεκκλίσεις του καὶ τὶς συνέπειές της, καὶ κυρίως τὴν ὁλοτελὴ διαφοροποίησή του ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ παράδοση τῶν πατέρων του, κάτι ποὺ ἐπεσήμανε μὲ δύναμη καὶ σαφήνεια ὁ «σοφὸς» κατὰ Θεὸν Μακρυγιάννης.

Καΐρη: «Ἡ θεοσεβικὴ (δύναμις), δι' ἣν (ὁ ἄνθρωπος) [...] καὶ ὑπέρκειται φύσει καὶ διαστέλλεται, καὶ ἧς τινος, ὡς δέον, λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀναπτυχθείσης, οὐ μόνο ἀληθὴς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸν βίον τοῦτον καθίσταται, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν μέλλοντα ἐκεῖνον καὶ αϊδίως μακάριον, ὡς χρὴ παρασκευάζεται· καταλλήλου δὲ μὴ τυχούσης ἀναπτύξεως, καὶ τῶν ζώων αὐτῶν ἀποβαίνει ζωωδέστερος» (Θ, 18/9).

133. Σ' αὐτὸ ἀναγκαστικὰ συνωστίζονται ὅλοι οἱ μὴ γνωρίζοντες ἐμπειρικὰ τὴν Ὀρθοδοξία.

Αἰσθάνομαι τὴν ἀνάγκη νὰ ὁμολογήσω, ὅτι μελετώντας τὸν θεοσεβισμὸ τοῦ Καΐρη, μὲ κατέλαβε ἡ ἴδια θλίψη, ποὺ καταλάμβανε καὶ τὸν Μακρυγιάννη. Θλίψη γιὰ δύο πράγματα: Πῶς ἕνα τόσο ὀξὺ πνεῦμα σὰν τὸν Καΐρη κατέληξε σὲ τέτοια πλάνη, ποὺ νὰ ὑποκαθιστᾶ τὴν Ὀρθοδοξία μὲ μιὰν ὀρθολογικὴ ἀ-λογία καὶ πόσο ξένος ἐσωτερικὰ μποροῦσε νὰ μείνει ἕνας «κληρικὸς» πρὸς τὴν πατερικὴ παράδοση, ποὺ ὑποτίθεται, ὅτι ὡς μοναχὸς τὴν εἶχε γνωρίσει καὶ ζήσει. Καὶ ἄθελα κατέληξα σὲ μιὰ σύγκριση: Ὁ ἀγράμματος Μακρυγιάννης, κινούμενος μέσα στὰ ὀρθοδοξοπατερικὰ πλαίσια, ἔγινε φωτιστὴς τοῦ Λαοῦ καὶ ἀναμφισβήτητος ἡγέτης του. Ὁ ὀρθολογιστὴς Καΐρης ὅμως ἀπέρριψε τὴν παράδοση τοῦ Γένους του καὶ δημιούργησε ἕνα ἰδιότυπο θρησκευτικὸ σύστημα, τόσο εὔθραυστο ἀπὸ κάθε πλευρά, ποὺ νὰ σβήσει μὲ τὸ θάνατό του καὶ ἀνάμεσα στοὺς ἴδιους τοὺς φανατικοὺς ὀπαδούς του. Γιατὶ κανεὶς ἀσφαλῶς δὲν θὰ διαλογιζόταν —καὶ ἀπὸ τοὺς ἀπὸ ἄλλες ἀφορμὲς ὑπερασπιστές του— νὰ γίνει σήμερα καϊριστὴς[134] (θρησκευτικά)! Προσωπικὰ προτιμῶ τὸν «διὰ Χριστὸν σαλὸν» Μακρυγιάννη, ποὺ ὁδηγεῖ σὲ μιὰ ρωμαίικη ἀναγέννηση, ἀπὸ τὸν φιλόσοφο Καΐρη, ποὺ ἀνάγει τελικὰ στὸ λαβύρινθο τοῦ ὀρθολογικοῦ παραλόγου.

134. Ἔστω καὶ ἂν ἐπικροτεῖ τὴν ἀντιεκκλησιαστικὴ πολεμική του.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ΠΡΩΤΕΣ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΙΣ

1. *Θεόφιλος Κορυδαλλεύς - Εὐγένιος Αἰτωλός...*, Ὑπὸ ἔκδοση στὰ «Πρακτικὰ» τοῦ Συνεδρίου γιὰ τὸν ἅγιο Εὐγένιο Γιαννούλη, ποὺ ἔγινε στὸ Καρπενήσι, 12-14 Ὀκτωβρίου 1984.
2. *Βικέντιος Δαμοδός*. Ὑπὸ ἔκδοση στὰ «Πρακτικὰ» τοῦ Β´ Συνεδρίου Ἑπτανησιακοῦ Πολιτισμοῦ, ποὺ ἔγινε στὴ Λευκάδα, 3-8 Σεπτεμβρίου 1984.
3. *Ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτωλός*. Αὐτοτελὴς ἔκδοση, Ἀθήνα 1980.
4. *Μεταφράσεις τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὸ στόχαστρο*. Δημοσιεύθηκε μὲ τὸν τίτλο *Μισαλλοδοξία ἢ αὐτοπροστασία* στὸ περιοδικὸ «Σύναξη», ἀρ. 15 (1985), σελ. 47-59.
5. *Ἀποτίμηση τῆς προσφορᾶς τοῦ Κοραῆ στὸ Ἔθνος*. Δημοσιεύθηκε στὴν ἐφημ. «Χριστιανικὴ» τῆς 24 Μαρτίου 1984.
6. *Ὁ Ἀδ. Κοραῆς καὶ ἡ Ὀρθοδοξία*. Δημοσιεύθηκε στὸ περιοδ. «Θεοδρόμος», ἀρ. 1 (1984), σελ. 125-157.
7. *Ἰδεολογικοὶ προσανατολισμοὶ καὶ δομικὲς διαφοροποιήσεις...* Δημοσιεύθηκε στὸ περιοδ. «Κοινωνία», ἀρ. ΚΖ (1984), σελ. 205-228.
8. *Τὸ Ἑλλαδικὸ Αὐτοκέφαλο*. Σὲ πρώτη μορφὴ δημοσιεύθηκε στὴ μελέτη τοῦ Γ.Δ. Μεταλληνοῦ, *Ἑλλαδικοῦ Αὐτοκεφάλου Παραλειπόμενα*, Ἀθήνα 1983, σελ. 9-23.
9. *«Ἡ κατὰ Ἀνατολὴν Δύσις»*. Δημοσιεύθηκε στὸ περιοδ. «Σύναξη», ἀρ. 8 (1983), σελ. 23-55.
10. *Θεόφιλος Καΐρης: Θύμα ἢ θύτης; Ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση...* Δημοσιεύθηκε στὸ περιοδ. «Διαβάζω», ἀρ. 106 (21.11.1984), σελ. 35-43.
11. *Τὸ λατρειακὸ σύστημα τοῦ Καΐρη*. Ὑπὸ ἔκδοση στὰ «Πρακτικὰ» τοῦ Πανελληνίου Συμποσίου «Θεόφιλος Καΐρης», ποὺ ἔγινε στὴν Ἄνδρο, 6-9 Σεπτεμβρίου 1984.